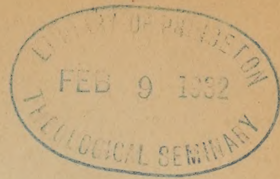


Philosophische Vorträge N. F. 9

J. H. v. Kirchmann

als

Philosoph.

Vorträge

von

Dr. Lasson
Universitätsprofessor.

und

Meineke
Stadtgerichtsrath a. D.

Halle a/d. S.
C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).
1885.

J. H. v. Kirchmann als Philosoph.

Vorträge

von Dr. Lasson, Universitätsprofessor und Meineke, Stadtgerichtsrath a. D.

nebst Zusätzen von Prof. Dr. Pappenheim und Prof. Dr. Fredericks.

Eine Liebespflicht dankbarer Erinnerung ist es, der wir unsere heutige Zusammenkunft widmen. In schmerzlicher Wehmut gedenken wir des Mannes, der so lange als Vorsitzender unsere Verhandlungen geleitet, des hochbetagten Greises, der uns ein glänzendes Vorbild nicht zu ermüdenden Eifers für die höchsten Probleme der Wissenschaft geboten hat. Niemand ist unter uns, der nicht zugleich in dem Verstorbenen einen Freund verloren hätte; denn über alle Zwiespältigkeit der Meinungen hinaus überwog doch immer in allem Streit der Ansichten, der sich in unserem Kreise oft so lebhaft und zuweilen nicht ohne Schärfe zu regen pflegt, das Bewusstsein der Gemeinsamkeit ernstesten Strebens, und gerade mit unserem durch den Tod uns entrissenen Vorsitzenden fühlten wir uns wegen der Freundlichkeit seiner Sitten und seiner stets bewährten Urbanität auch durch persönliche Bande der Zuneigung verbunden. Nur um so tiefer empfinden wir deshalb den Verlust, den unsere Gemeinschaft und jedes einzelne Mitglied derselben zu beklagen hat. So kann denn heute der Zweck unserer Verhandlungen nur der sein, das Bild des Verewigten uns noch einmal lebendig zu vergegenwärtigen und seinem Andenken die ihm gebührende Ehre zu erweisen, ihm über das Grab hinaus den Dank nachzurufen, den wir vor allem in diesem Kreise ihm schuldig sind. In diesem Sinne habe ich den mir von Ihnen ertheilten Auftrag übernommen, vor Ihnen einige Worte über J. H. v. Kirchmann als Philosophen zu sprechen. Es handelt sich nicht darum einen Abriss seiner Lehrezu geben, noch weniger, an seinen Leistungen Kritik zu üben und das Wertvolle und Bleibende oder das teilweise oder ganz Verfehlte an dem was er vollbracht hat aufzuzeigen. Ueber seine Lehren und An-

sichten haben wir in diesem Kreise oft verhandelt und gestritten, als er sie noch unter uns vertreten und gegen unsere Angriffe in seiner geistreichen Weise verteidigen konnte; es würde uns heute nicht wohl anstehn, über den verstorbenen Denker eine Art Totengericht zu halten. Vielmehr scheint mir die Aufgabe die zu sein, den Mann selber in seinem Verhältnis zur Wissenschaft ins Auge zu fassen, einen Gesamtüberblick zu geben über das was er geschaffen hat, und insbesondere das zu betonen, was er im Kreise unserer Gesellschaft und für die Zwecke derselben gewirkt und erstrebt hat.

J. H. v. Kirchmann ist zur Philosophie getrieben worden nicht durch Amt und Beruf, sondern durch reine Liebe zur Sache, durch echte Herzensneigung und entsprechende Geistesanlage und Befähigung. Der äussere Lebensberuf, den er sich erwählt hatte, stellte ihn mitten hinein in die Praxis, und seine Lebensgeschicke verflochten ihn immer tiefer in die Händel dieser Welt, in die Kämpfe um Macht und Herrschaft auf der Schaubühne des öffentlichen Lebens. Schon als junger Mann gewann er sich das Ansehen eines ausgezeichneten Juristen; man pries an ihm seine Gewandtheit in äusseren Geschäften, den Reichtum seiner Kenntnisse, seine Beredsamkeit und seinen Scharfsinn. Dann beteiligte er sich an dem politischen Leben und ward bald eine der Zierden der liberalen Partei, ein vielbewunderter Volksvertreter und ein gefeierter Redner auf der parlamentarischen Tribüne. Als richterlicher Beamter stieg er zu hoher Stellung empor, vielgeliebt und vielgehasst bis zu eigentlicher Verfolgung, vom Geschick hoch gehoben und tief gestürzt, aber immer in umfassender Thätigkeit, mitarbeitend an den grossen Aufgaben der Ausbildung unserer politischen Verfassung und unserer Gesetzgebung. So war es anscheinend die Lust am äusseren Wirken und Schaffen, die Freude an Kampf und Geräusch, der Drang, im äussern Leben sich zu behaupten und des Herzens Streben zu verwirklichen, was das Leben dieses hochbegabten Mannes bis in die Jahre des Greisenalters hinein ausfüllte. Und doch kam darin nicht seine wahre, mindestens nicht seine ganze Gestalt zur Erscheinung.

Es muss von je in ihm der Geist stiller Versenkung in das Geheimnis der Erscheinung und in die Rätsel der Gedankenwelt lebendig gewesen sein, mindestens wie eine leise Unterströmung unter dem der Beobachtung der Menschen zugänglichen Welleuschlag der Oberfläche. Zur Ueberraschung aller trat im Jahre 1864 der 62jährige Greis mit einer „Philosophie des Wissens“ hervor und legte in diesem gross angelegten Buche Zeugnis ab von philosophischen Studien, die lange und in grossem Umfange betrieben waren und denen man mindestens das eine nachrühmen musste, dass sie mit grossem Scharfsinn und fester Consequenz des Gedankens sich auf die schwierigsten, die abstractesten und fundamentalsten Probleme menschlichen Nachdenkens gerichtet hatten.

Auf dem Gebiete der philosophischen Wissenschaft productiv zu sein, als philosophischer Schriftsteller dem gelehrten Publicum die Resultate seines Nachdenkens vorzutragen: dazu hatten ihm erst im höheren Alter die durch äussere Umstände ihm auferzwungenen Pausen seines amtlichen Wirkens die Musse und die Möglichkeit verschafft; aber jedem Leser des Buches wird es auf der Stelle klar, dass das Buch die Frucht langjährigen und vielseitigen Nachdenkens, der Niederschlag eines ein Menschenleben hindurch rastlos betriebenen Forschens und Untersuchens ist. Seit der Veröffentlichung seines ersten philosophischen Werkes hat sich dann Kirchmann's Thätigkeit namentlich auf die Philosophie concentriert. Er ist wohl noch ein paar Jahre in seinem richterlichen Amte geblieben; er hat das Mandat eincs Volksvertreters noch über ein Jahrzehent hindurch eifrig und mit Hingebung verwaltet; selbst als Schriftsteller ist er noch, und nicht ohne Erfolg, auf juristischem Gebiete und als Publicist thätig gewesen. Der Hauptsache nach war und blieb er doch Philosoph, und gerade der grundlegende Theil der Philosophie, die Lehre vom Erkennen, von den Mitteln, Functionen und Methoden des Erkenntnisprocesses bildete den Mittelpunkt seines Nachdenkens und seiner schriftstellerischen Thätigkeit

Kirchmann hat als Philosoph niemals zur Zunft, zu den officiell approbierten Vertretern der Wissenschaft gehört; er betrieb das Philosophieren nicht wie ein äusseres Werk, sondern wie eine freie Kunst. Das muss man wohl im Auge behalten, wenn man seine Thätigkeit richtig würdigen will. Er hat niemals gegen die Zunft geeifert, niemals von den beamteten Lehrern der Philosophie geringschätzig gedacht oder geredet, wie es wohl die Unbesonnenen oder von gehässiger Leidenschaft Getriebenen thun, besonders dann wenn ihnen selbst aus diesem oder jenem Grunde der Zugang zur Zunft verschlossen bleibt; aber er hatte das lebendige Gefühl, für sich seinen Mann zu stehen und unmittelbar auf das weitere Publicum aller an den Fragen der philosophischen Wissenschaft lebendigen Anteil Nehmenden zu wirken. Philosophierte er nicht im amtlichen Beruf und Auftrag, so war doch deshalb sein Eifer um die Sache keinesweges geringer. Es war der echte Eros, die Liebe zur Sache, der Durst nach Wahrheit um der Wahrheit selbst willen, was ihn bei der Wissenschaft festhielt; der innere Drang voller persönlicher Ueberzeugung trieb ihn, das Beste was er hatte oder zu haben glaubte, mitzuteilen und als Saatkorn für eine immer reichere Ernte an wohlbegründeten Erkenntnissen in den Acker der Zeit auszustreuen.

Man muss sich ferner gegenwärtig halten, dass Kirchmann als philosophischer Schriftsteller mit ganz besonderen Schwierigkeiten zu ringen hatte und eines ausgezeichneten Maasses von Energie bedurfte, um den Aufgaben strenger Wissenschaft gerecht zu werden. Der fachmässige Jurist von hoher Auszeichnung in seinem speciellen Berufe hatte während seines vielbeschäftigten und viel-

zerstreuten Jugend- und Mannesalters von den beiden hauptsächlichen Hilfsdisciplinen philosophischer Geistescultur weder den philologisch-historischen noch den mathematisch-naturwissenschaftlichen Studien näher treten können; vieles musste er nun in den Jahren höheren Alters, wo gewöhnliche Menschen mit ihrer Bildung abgeschlossen und zu lernen meist aufgehört haben, nachzuholen suchen, und er hat sich mit musterhafter Sorgfalt, wenn auch selbstverständlich nicht überall mit gleichem Erfolge, darum bemüht. Gleich bei seinem ersten Auftreten als Philosoph zeigte er eine grosse Belesenheit in der philosophischen Litteratur; am gründlichsten vertraut hatte er sich mit Kant, Fichte, Schopenhauer, Schelling, Hegel gemacht und polemische Auseinandersetzungen mit den Ansichten dieser Männer nehmen einen grossen Raum in der „Philosophie des Wissens“ ein. Seitdem hat er der Geschichte der Philosophie die eingehendsten Studien gewidmet; in dem Bestreben, die grossen Classiker der Philosophie alter und neuer Zeit durch Uebersetzungen und Erläuterungen einem weiteren Publicum zugänglich zu machen, hat er rüstig die Hand ans Werk gelegt und sich nicht gescheut, mit angestrengtem Fleisse sich auf den verschiedensten Gebieten heimisch zu machen, die ihm bis dahin fremd gewesen waren. Wo trotzdem bei dem verdienten Manne ein Mangel an strenger Methode oder an Sicherheit der historischen Kenntnis zu Tage tritt, da wird man ihm vieles zu gute halten dürfen, teils wegen dessen was er sonst Treffliches geleistet, teils wegen der Grösse seines unermüdlichen Fleisses und seines aufrichtigen Eifers, der Sache gerecht zu werden.

Es scheint darum nicht ganz entsprechend, Kirchmann einen Autodidakten zu nennen. Er stand wirklich, wenn auch nicht unmittelbar als Jünger eines öffentlich bestellten Lehrers, im Zusammenhange der philosophischen Literatur und bemühte sich mit grosser Gewissenhaftigkeit, sobald er die Behandlung eines Gegenstandes unternahm, sich eine gründliche Kenntnis des früher auf gleichem Gebiete Geleisteten zu verschaffen. Vor mir liegen schriftliche Aufzeichnungen Kirchmann’s, in denen er die Entstehungsgeschichte seiner „Aesthetik auf realistischer Grundlage“ erzählt. Ich erlaube mir, aus denselben einiges mitzuteilen, wofür ich Ihr Interesse voraussetzen kann. Den Mann und seine Art zu arbeiten könnte man nicht wohl besser charakterisieren, als er es hier selbst gethan hat. „Hegel’s Aesthetik“, so erzählt er, „hatte mich zuerst mit den Begriffen des Schönen bekannt gemacht; sie hatte mir von seinen Schriften am meisten gefallen, weil sie am verständlichsten gehalten war. Ich habe seine Aesthetik schon in den vierziger Jahren gelesen. Seitdem hatte ich dieses Gebiet wenig berücksichtigt, doch wurden die obersten Begriffe bereits in der „Philosophie des Wissens“ angedeutet. Nach Vollendung dieses Werkes wollte ich Italien besuchen und ward dadurch wieder dem Schönen näher

geführt.“ Und nun erzählt er weiter, wie er vor der Abreise und nach der Rückkehr eine Anzahl von Schriften zur Aesthetik studierte, wie er dabei auf den Gedanken kam, selbst die Aesthetik zu bearbeiten, wie er aber bei der grundlegenden Frage nach dem Verhältnis des Schönen zum Sittlichen die Notwendigkeit empfand, erst mit den ethischen Grundbegriffen ins Reine zu kommen, nun zu einem Studium der Litteratur der Ethik überging, aber zuerst noch sein Buch über die Unsterblichkeit bis Ostern 1865 ausarbeitete. „Seit dem Juni 1865“, heisst es dann weiter, „arbeitete ich mit grossem Eifer an der Philosophie des Sittlichen. Ich las alle Systeme und viele Geschichten, hatte mich so gut vorbereitet und ging nun ans Werk.“ Ein Vortrag, zu dem er aufgefordert wird und für den er sich als Thema den Begriff des Schönen wählt, führt ihn zur Aesthetik zurück. „Ich hatte nunmehr ungeheure Vorarbeiten zu machen. Vor allem musste ich das Bisherige kennen lernen. Vischer's Werk wurde mit Beharrlichkeit in zwei Monaten durchgearbeitet; daneben Studien der einzelnen Künste und ihrer Literatur getrieben. Noch hatte ich blos Collectaneen gemacht, aber schon einen Band Voruntersuchungen fertig, als ich am 22. Mai 1866 suspendirt wurde. Bis dahin hatte ich noch den ernsten Anfang des Werkes verschoben; nunmehr nach einer Besinnung von wenig Tagen ging ich in aller Ruhe daran und vollendete in zwei Monaten das Werk in fortwährender Sorge um den ringsum wütenden Krieg Preussens gegen Oesterreich. Oft musste ich die Feder weglegen, weil es hiess: die Croaten kommen. Es trieb mich, die Arbeit hintereinander zu vollenden, weil jede längere Pause mich aus dem Zusammenhange gebracht haben würde. Nach Vollendung des Werkes wusste ich wohl, dass ich nun von neuem an die Theorie gehen müsste, und dass ich viele Kunstwerke in Dichtung und bildenden Künsten noch zu studieren hätte.“ Nun nahm er Hegel noch einmal vor, ging zur Kammer nach Berlin, dann nach Carlsbad; hier beginnt er die Revision, die er in Berlin fortsetzt; er studiert Zimmermann, Carriere und Koestlin und manche andere und befestigt sich dadurch nur in seinen Ansichten. „Dennoch gefiel mir, als ich zu dem Manuscript zurückkehrte, das Meiste in der Form nicht mehr, und so begann ich das zweite Manuscript, bei dem von dem ersten beinahe gar nichts uumittelbar beibehalten worden ist. . . So ging es fort, bis mein Termin am 23. Februar 1867 mir die Absetzung vom Amt ohne Pension brachte. Ich hatte bis zum Tage vorher an der Aesthetik gearbeitet und fing nun nach wenig Tagen wieder an.“ Im Mai 1867 war dann nach vielen Störungen die Arbeit beendet. Aber auch so genügt ihm das Werk nicht. Er studiert noch einmal besonders Zimmermann und fertigt ein drittes Manuscript an, welches das letzte blieb. Der Reichstag kam ihm sehr in die Quere; allein er rückte doch ständig fort. Im October begann der Druck; im Januar wurde das Manuscript fertig, im

Februar war der Druck beendet. — Die Kirchmann'sche Aesthetik halte ich für ein sehr tüchtiges und in vieler Beziehung wertvolles Buch; aber davon ganz abgesehen, wie viel ihm gelungen oder misslungen sein mag: diese Aufzeichnungen legen jedenfalls ein beredtes Zeugnis ab von der Ausdauer wie von der gewissenhaften Sorgfalt, mit der Kirchmann zu Werke ging, und zugleich von der hohen Seelenruhe, die er sich in schweren Tagen zu bewahren wusste, indem er den zerstreuten Geist in der Beschäftigung mit der Wissenschaft sammelte.

Sein lebendiger Eifer für die Wissenschaft hat Kirchmann denn auch unserer philosophischen Gesellschaft zugeführt. Kirchmann hielt nichts von dem fingierten Dialog als Form der Darstellung philosophischer Gedanken, und selbst bei Plato hebt er hervor, wie ungeeignet im Grunde die dialogische Form für den Zweck sei, dem sie dienen soll. Dagegen schätzte er die wirkliche Verhandlung in lebendigem Gedankenaustausch, das eigentliche philosophische Gespräch ausserordentlich hoch als Mittel der Anregung und Belehrung; das hat er schon in einem eigenen Capitel seiner Philosophie des Wissens (S. 573—581) dargelegt. Wie er die Lust an der Philosophie für die höchste erklärte, welche die menschliche Seele erreichen könne, so war für ihn die Gelegenheit, die ihm dieser Kreis bot, in belebter Debatte mit Männern verschiedener Richtungen des Denkens über die wichtigsten Probleme der Philosophie zu verhandeln, eine Quelle der grössten Freude. Er hat seit 1872, wo er in die philosophische Gesellschaft eintrat, niemals eine Sitzung versäumt, ausser während seiner sommerlichen Reisen. Der Greis, wie wir ihn gekannt haben, bis über das 80. Lebensjahr hinaus, war an Körper und Seele ungebeugt, zäh, ausdauernd, immer aufgelegt, jedem Arbeitsquantum gewachsen, dem die meisten unter den Jüngeren unterlegen wären. Gewandt im extemporierten Ausdruck seiner Gedanken, beteiligte er sich aufs lebhafteste an unseren Debatten, immer klar und sicher, schneidig im Angriff wie in der Verteidigung, und selbst wo er manchen von uns allzu nüchtern und in seinem sicheren Dogmatismus wie verhärtet erschien, mussten wir die immer frische Regsamkeit bewundern, mit der seine ganze Seele sich den Dingen die uns hier beschäftigen zuwandte. Eine grosse Anzahl sorgfältig durchgearbeiteter Vorträge hat er in unserer Mitte gehalten: er sprach unter uns über Dubois-Reymonds Grenzen des Naturerkennens und über Lasson's Völkerrecht, 1873; das Princip des Realismus hat er 1874 in zwei Vorträgen behandelt; in demselben Jahre hat er über parlamentarische Debatten gesprochen; über die Bedeutung der Philosophie, über die Mittel zur Reform der evangelischen Kirche in Lehre und Verfassung, über den Streit der Systeme innerhalb der Philosophie 1876; über die moderne Cultur, ob Fortschritt, ob Rückschritt 1877; über die Wahrscheinlichkeit und über E. v. Hartmann's Phaenomenologie des

sittlichen Bewusstseins 1878; über den Trost im Leiden 1879; über die Gegenständlichkeit der in den Sinneswahrnehmungen enthaltenen Eigenschaften der Dinge 1879; über die besondere Natur des öffentlichen Rechts 1880; über die Anwendbarkeit der mathematischen Methode auf die Philosophie 1882. Seinen letzten Vortrag hat er unter uns in demselben Jahre über den Tod gehalten. Bei weitem die meisten Hefte der seit 1875 im Druck erschienenen Verhandlungen der philos. Gesellschaft enthalten Vorträge Kirchmann's oder Entgegnungen von ihm auf die von anderen Vortragenden gemachten Ausführungen, Entgegnungen, die oft sehr eingehend und von grosser Ausführlichkeit sind. So bewährte er durch die That und durch lebendige Mitarbeit an unseren Verhandlungen, was er wiederholt ausgesprochen hat, dass er „unsere philosophische Gesellschaft für eines der nützlichsten Mittel zur Fortbildung des Einzelnen wie vielleicht auch der Wissenschaft selbst“ halte.

Ueberblicken wir die Gesammtheit der von Kirchmann veröffentlichten philosophischen Schriften, so müssen wir gradezu erstaunen über die merkwürdige Arbeitskraft und Arbeitslust des trefflichen Mannes und seine seltene Productivität. Man muss sich immer erst klar werden, dass dieser fruchtbare Autor, als er zuerst auftrat, die Schwelle des Greisenalters bereits überschritten hatte, dass seine Leistungen zwischen den sechziger und den achtziger Jahren seines Lebens liegen; so sehr wäre man geneigt, diese Fülle der Production nur der ersten frischen rüstigen Jugendkraft zuzutrauen. Von Werken, die der systematischen Philosophie angehören, haben wir bereits genannt die „Philosophie des Wissens, 1. Band, die Lehre vom Vorstellen als Einleitung in die Philosophie“, 1864; über die Unsterblichkeit, 1865; Aesthetik auf realistischer Grundlage, 2 Bde., 1868; auch die meisten der oben erwähnten in unserem Kreise gehaltenen Vorträge sind in unseren Verhandlungen oder selbstständig veröffentlicht worden. Dazu kommen die „Lehre vom Wissen, als Einleitung in das Studium philosophischer Werke“, 1868, die der Philosophischen Bibliothek als Einleitung dient und in drei Auflagen erschienen ist; die Grundbegriffe des Rechts und der Moral, 1869, in zwei Auflagen erschienen; der Katechismus der Philosophie, 1877, ebenfalls zweimal aufgelegt. Von Uebersetzungen philosophischer Schrifsteller, die selbstständig veröffentlicht worden sind, fällt die von Thomas Hobbes' Abhandlung über den Bürger in das Jahr 1873, die des Rig'schen Auszuges aus Auguste Comte's Philosophie in 2 Bänden in das Jahr 1883. Seine hauptsächliche Thätigkeit wandte der unermüdliche Arbeiter seit 1868 der „Philosophischen Bibliothek“ zu. Er hatte den Plan dieses grossen Unternehmens erdacht, ihm lag es als einer der mächtigsten Hebel zur Hebung der philosophischen Bildung und der wissenschaftlichen Cultur überhaupt am Herzen. Man wird nicht umhin können, dem Urheber des Unternehmens den Entwurf desselben wie die Art der Durchführung zu hohem Ver-

dienste anzurechnen. Kirchmann hat treffliche Kräfte behufs seiner Unterstützung heranzuziehen gewusst: Ueberweg, Rosenkranz, Paulsen, Pappenheim, Johnson, Noack, Schaarschmidt; auch mich selber darf ich erwähnen: die Hauptsache hat er doch selbst gethan, die Hauptmasse des Stoffes bewältigt, dem Ganzen sein Gepräge gegeben. Dabei kann man an vielem Anstoss nehmen, an manchen Ungenauigkeiten im einzelnen, vor allem an der auch am ungeeigneten Orte hervortretenden Propaganda für die eigene Philosophie des Uebersetzers und Erläuterers: das grosse Verdienst des Herausgebers der philosophischen Bibliothek darf man dennoch nicht verkennen, und den Umfang der Thätigkeit des hochbetagten Mannes, seinen frischen Mut und seine Freudigkeit, sich in immer neue Gebiete und immer neue Autoren hineinzuarbeiten, muss man gradezu bewundern. Die meisten Bände der philos. Bibliothek haben eine ungemeine Verbreitung gefunden; nicht wenige Schrifsteller sind durch sie erst allgemeiner Kenntnisnahme im weiteren Publicum zugänglich geworden; von anderen ist die zur philos. Bibliothek gehörende Ausgabe diejenige, deren man sich gemeinhin zu bedienen pflegt. Kirchmann selbst hat Hauptschriften von Aristoteles, Plato, Cicero, Baco, Descartes, Spinoza, Locke, Hume, Leibniz, Schleiermacher, vor allem Kant bearbeitet und ausführliche Erläuterungen besonders zu Aristoteles, Spinoza, Locke, Leibniz, Kant verfasst, die in selbstständigen Bänden erschienen zum Teil mehrere Auflagen erlebt haben und sehr vielen als ein beliebtes Hilfsmittel zum Verständniss der betreffenden Schriftsteller gedient haben. Kirchmann hat dadurch einen Einfluss auf die Denkweise vieler gewonnen, den man nicht unterschätzen darf; gerade als Herausgeber der Philos. Bibliothek wird er sicher im Angedenken der Nachwelt fortleben.

So ist Kirchmann's philosophische Thätigkeit von dem Erfolge, den er irgend hoffen durfte, auch wirklich gekrönt worden. Der rastlose Mann hat in seinem über das gewöhnliche Maass der Dauer weit hinausreichenden Leben viel gekämpft und viel gelitten; erst der Spätabend seines Lebens hat ihm Ruhe und in seinen der reinen Theorie angehörigen Bestrebungen eine volle innere Befriedigung gebracht. So darf man sagen, dass sein Leben nach Sturm und Drang einen harmonischen Abschluss gefunden hat in der philosophischen Forschung, der er bis fast zum letzten Athemzuge, bis Krankheit und Abnahme der Kräfte es ihm unmöglich machten, treu geblieben ist. Seine Philosophie war ihm selber nicht ein äusseres Zubehör, sondern der Kern seiner Persönlichkeit; er lebte und webte in seinen philosophischen Ueberzeugungen, und in dem ruhigen Gleichmaass seines Wesens bewährte er auch praktisch eine philosophische Haltung.

Ist es nun geboten, zum Schlusse noch über Kirchmann's philosophisches System zu sprechen, so muss ich mich in Zeit und

Gelegenheit schicken und mich auf einige wenige Bemerkungen beschränken. Kirchmann nannte seinen Standpunkt Realismus; und mit Recht: denn er betont vor allem dies, dass die sinnlich vermittelte Wahrnehmung uns die Dinge zeige, wie sie an sich sind; dagegen lehnte er sowohl den Empirismus wie den Sensualismus von sich ausdrücklich ab, die nur rohe Anfänge für den Realismus seien, und ebenso den Materialismus, den er als einen blossen Auswuchs bezeichnete. Andererseits mangelt es in seiner Denkweise nicht an idealistischen Elementen. Wenn er als die beiden obersten Grundsätze aufstellt: das Wahrgenommene ist, und das Widersprechende ist nicht, so versäumt er nicht hinzuzufügen, dass der erstere Grundsatz dem zweiten untergeordnet sei, und so legt er thatsächlich das Kriterium in die Hand des Denkens. Mit seiner Theorie der Beziehungsformen, die ein ursprünglicher Besitz der Seele seien, von dem sich nicht sagen lasse, woher sie stammen, nähert er sich dem aprioristischen Rationalismus: indem er den Beziehungsformen bestreitet, dass sie einer Bestimmtheit in dem Seienden entsprechen, und indem er in Folge dessen die Seinsform für das Nicht-Wissbare erklärt, fällt er ganz gegen seine Absicht in einen subjectiven Idealismus von Kantischer Färbung zurück. Wie Kirchmann damit den Satz hat verbinden können, dass durch die Wahrnehmung und durch die Begriffe gleichwohl das Seiende selbst erkannt und erreicht werde, ist mir niemals verständlich geworden. Wenn er nun an dem Sein, das in seiner positiven Natur dem Wissen unerfassbar ist, ein wahres Ding-an-sich hat, so will er doch vom Skepticimus schlechterdings nichts wissen. Der idealistischen Philosophie hielt er gern die erfahrungsmässige Naturwissenschaft gegenüber; aber von den dogmatischen und skeptischen Resultaten derselben liess er doch eigentlich nichts gelten. Er bemühte sich vielmehr, das dürre Gespenst, in das die Naturforschung die Natur verwandelt hat, wieder mit all dem Reichtum zu umkleiden, von dem die Sinne uns berichten, und scheute zu diesem Zwecke auch die gewagtesten Hypothesen nicht. In den Geisteswissenschaften liebte er es, alles auf die Gefühle zurückzuführen; aber fern davon, dem Utilitarismus und Egoismus nachzugeben, stellte er neben und über die Lustgefühle in voller Selbstständigkeit die Achtungsgefühle, und die Quelle alles Grossen, Erhabenen und insbesondere des Sittlichen war ihm die Autorität. So liegen in seinem Denken sehr verschiedenartige Elemente neben einander, allerdings, wie mir scheint, ziemlich unvereinbar und unversöhnlich,

Bei alledem wird Kirchmann eine interessante Gestalt in der philosophischen Literatur Deutschlands bleiben. Sein Versuch, einen Realismus zu begründen, der sich gleich fern erhält von den beiden herrschenden Strömungen in der Denkweise des Zeitalters, in welches seine ersten philosophischen Bestrebungen fallen, von dem Idealismus der Identitätsphilosophie wie von dem naturwissenschaft-

lichen Empirismus, ist auch dann das Zeichen eines originellen und kühnen Geistes, wenn man der Ausführung im einzelnen seinen Beifall versagen muss. Jedenfalls wird in diesem unserem Kreise das Andenken des trefflichen Mannes und verdienten Gelehrten ungetrübt fortleben; wir werden es treu und dankbar pflegen und eingedenk bleiben, dass wir in seinem Sinne fortstreben nur dann, wenn wir uns mit selbstloser Hingebung jeder an seiner Stelle und nach seinen Kräften der Aufgabe philosophischer Forschung überhaupt und dem Dienste dieser philosophischen Gesellschaft insbesondere widmen, die er so treu geliebt und so hoch gewürdigt hat.

II. Rede des Stadtgerichtsrath a. D. Meineke.

Gestatten Sie zunächst, meine Herren, dass ich Ihnen als Secretair der Gesellschaft einige Data in Erinnerung bringe, welche sich auf die Theilnahme unsres verehrten frühern Präsidenten an unsrer Gesellschaft beziehen.

Nach dem Protocollbuch der philosophischen Gesellschaft wurde von Kirchmann am 16. Juni 1872, an einem Sonntage, von der philosophischen Gesellschaft, deren Vorsitzender Dr. Schasler, deren Schriftführer Prof. Dr. Michelet damals waren, zum Mitgliede gewählt. Er war dazu von dem Prof. Dr. Märcker und Michelet in einer früheren Sitzung vorgeschlagen worden, an dem gedachten Sonntag wurde seine Wahl in Abwesenheit des Prof. Dr. Märcker durch den Schriftführer Michelet befürwortet. Am 26. October 1872 war von Kirchmann zum erstenmale als Mitglied in der Gesellschaft anwesend, von einer Begrüssung desselben findet sich nichts im Protocoll erwähnt. Michelet war verreist, Schasler führte den Vorsitz und auch das Protocoll, Lasson sprach über Schasler's Geschichte der Aesthetik. Am 28. December 1872 sprach Schasler über das Eintheilungsprincip der Künste in der Geschichte der Aesthetik; in dieser Sitzung betheiligte sich von Kirchmann zum ersten Male an der Debatte. Am 22. Februar des folgenden Jahres hielt derselbe seinen ersten Vortrag in der Gesellschaft. Er sprach über Du Bois Reymond's Grenzen des Naturerkennens. Am 29. März 1873 folgte dann sein Vortrag über Lassons Völkerrecht. Wie eifrig er sich in der folgenden Zeit an Vorträgen und Debatten betheiligt hat, ist in unser aller Erinnerung. Am 26. Januar 1878 wurde er nach Schaslers Fortgang von Berlin zum Präsidenten unserer Gesellschaft gewählt, Lasson zu seinem Stellvertreter, Michelet zum Schriftführer und ich zum Stellvertreter des Letzteren. Bis dahin hatte unsere Gesellschaft stets einen Anhänger der Hegelschen Philosophie an die Spitze gestellt; in von Kirchmann hatten wir nun einen Vertreter des Realismus erhalten.

Dankbar können wir aber wohl alle, welcher Richtung in der Philosophie wir auch zugethan sein mögen, bekennen, dass unsre

Gesellschaft dabei nicht schlecht gefahren ist. Wie es dem Juristen ja namentlich geziemt, so hat von Kirchmann stets mit dem grössten Bemühen, unparteiisch zu verfahren und die verschiedenen Richtungen zum Wort kommen zu lassen, unsre Versammlungen geleitet. Ist leider ein von uns Allen gleichfalls hochverehrtes Mitglied mit ihm in eine Differenz gerathen, welche auch während des Lebens unsres verehrten frühern Vorsitzenden nicht wieder zur Versöhnung gebracht werden konnte, so sind wir wohl alle darin einig, dass es nur Missverständnisse waren, welche den Anlass dazu geboten und die Ausgleichung verhindert haben. Unsere Gesellschaft lag ihm ganz besonders am Herzen. Ein, ich möchte sagen, antikes Bedürfniss, an philosophischen Gegenständen sich nicht blos durch Bücher, sei es schreibend, sei es lesend, zu betheiligen, sondern namentlich auch durch gegenseitig anregendes Gespräch, beseelte ihn durchweg. So genügten ihm ja eigentlich auch unsre nur alle Monat stattfindenden Versammlungen nicht und er stellte einmal den Antrag, alle 14 Tage Sitzung zu halten; was leider bei den vielen Abhaltungen, denen die Einzelnen in dieser Stadt unterliegen, nicht gut ausführbar ist. Jahre lang endlich unterzog er sich den mühsamen Geschäften der Redaction unsrer Verhandlungen mit der grössten Aufopferung und erst, als ernstliche Krankheit ihm dauernd die Besorgung derselben unmöglich machte, sah er sich veranlasst, dieselben abzugeben. Am 28. April 1883 ist er zuletzt in unsrer Gesellschaft anwesend gewesen. Tief und dauernd wird daher in unser Aller Gemüthe sein Bild haften, das Bild eines gerechten, ohne Furcht nach der Wahrheit strebenden Weisen.

Gestatten Sie mir nun, meine Herren, Sie auf einen Vorgang in dem vielseitigen geistigen Leben v. Kirchmanns heute hinzuweisen, der mir als Jurist ganz besonders nahe liegt und zu dem ich auch durch persönliche Erinnerungen schon früh in Beziehung gesetzt bin. Es war im Jahre 1847, als ich mich noch in der Prima des Joachimsthal'schen Gymnasiums befand, als der verstorbene Geh. Justizrath Rudorff, Professor des römischen Rechts an der hiesigen Universität und einer der treusten Anhänger v. Savigny's, in die Stube meines Vaters, des Directors an dem gedachten Gymnasium, trat und gar bald in grosser Erregtheit von einem Vortrag zu reden begann, den der Staatsanwalt am Berliner Gericht in der juristischen Gesellschaft „über die Werthlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft“ gehalten habe. Mich, der ich mich seit Kurzem entschlossen hatte, die Rechtswissenschaft zu studiren, und die griechische wie römische Welt von Jugend auf mit einem gewissen Idealismus anzusehen gewohnt war, interessirte natürlich der Vortrag auf das Höchste. Und so war denn dieser Vortrag von Kirchmanns das Erste, was ich von ihm kennen gelernt habe. Ich kann nun nicht leugnen, dass sich seitdem bei mir eine gewisse Antipathie festgesetzt hatte; der

Idealismus und von Kirchmann schienen mir seit jener Zeit etwas incompatible Dinge zu sein. Als er jedoch in unsere Gesellschaft eingetreten war und ich seine Schriften näher kennen lernte, habe ich freilich immer mehr gefunden, dass sein Realismus doch auch nur eine Art Idealismus ist. Es hat, glaube ich, für uns ein besonderes Interesse, von diesem Vortrage, der damals sowohl in den juristischen practischen, wie gelehrten Kreisen ein grosses Staunen und mehrfache Entgegnungen hervorrief, etwas genauere Kenntniss zu nehmen. Was zunächst den allgemeinen philosophischen Standpunkt betrifft, der an manchen Stellen des Vortrags durchschimmert, so ist es zwar noch nicht jener später ausgebildete Realismus, (wird der Philosophie doch als Gegenstand ein Reelles, Absolutes und Ewiges zugewiesen), aber characteristisch ist bereits das Glücklich-Preisen der Naturwissenschaften, die durch ihre sichere Methode zu ganz andern festen Ergebnissen gelangen als namentlich die Rechtwissenschaft. Auch die später von ihm mit besonderm Eifer auf das Princip der Autorität gestützte Begründung der Ethik, deren Schwäche in unsrer Gesellschaft mehrfach zur Sprache gekommmen ist, findet sich noch nicht vor; es ist von einem natürlichen Recht mehrfach die Rede. Und aus diesem heraus ist denn auch der Vortrag wesentlich gehalten. Er stellt ein Ideal von zukünftigem Recht bei uns auf, welches aller eigentlichen Gelehrsamkeit entrathen könnte. Wenn wir sonach auch heute noch, wo manche volksthümlichen Institutionen, wie Geschwornengericht, Schöffengericht, Handelsgericht bei uns festen Fuss gefasst haben und somit v. Kirchmanns Wünsche erfüllt sind, sagen müssen, das ewig Typische in der Jurisprudenz der Römer sei von ihm verkannt worden, so wird die Frische der Darstellung, der Humor, mit dem das paradoxe Thema zum Theil durchgeführt ist und vor allem die charactervolle muthige Ueberzeugung, welche aus dem Vortrag spricht, uns anziehen.

Der Redner hebt im Beginn seiner Rede hervor, dass das Thema, wie er es aufgestellt habe, an einer Zweideutigkeit leide. „Die Werthlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft“ kann einmal heissen: „dass die Jurisprudenz zwar eine Wissenschaft, dass sie aber des Einflusses auf die Wirklichkeit und das Leben der Völker entbehre, wie ein solcher jeder Wissenschaft zukomme und gebühre.“ Es könne aber auch heissen: „die Jurisprudenz ist theoretisch als Wissenschaft werthlos, sie ist keine Wissenschaft und erreicht nicht den wahren Begriff derselben.“ Diese Zweideutigkeit will der Redner indess nicht zurückweisen; der Sinn des Themas nach beiden Richtungen drücke das aus, was er sagen wolle. Wen von den practischen Juristen überfalle nicht manchmal das tiefe Gefühl der Leere und des Ungenügenden seiner Beschäftigung? welcher andere Zweig der Literatur habe neben dem Guten einen solchen Wust von geist- und geschmacklosen Büchern aufzuweisen,

wie die juristische? Die heilige Justitia sei noch bis heute der Gegenstand des Spottes im Volk, und selbst der Gebildete, auch wenn er im Rechte ist, fürchte in ihre Hände zu gerathen. Welche Masse von Gesetzen und doch wie viele Lücken! welches Heer von Beamten und doch welche Langsamkeit der Rechtspflege! welcher Aufwand von Studien, von Gelehrsamkeit und doch welches Schwanken, welche Unsicherheit in Theorie und Praxis. Ein Staat, der die Verwirklichung des Rechts zu seiner höchsten Aufgabe macht und doch die Handhabung desselben im Einzelnen mit schwerem Gelde sich bezahlen lässt!

Die Jurisprudenz habe es, wie jede andere Wissenschaft, mit einem Gegenstande zu thun, der selbständig, frei und unabhängig in sich besteht, unbekümmert, ob die Wissenschaft existiert, ob sie ihn versteht oder nicht. Dieser Gegenstand ist das Recht, wie es in dem Volke lebt und von jedem Einzelnen in seinem Kreise verwirklicht wird, man könne es das natürliche Recht nennen. Dasselbe Verhältniss ist bei allen andern Wissenschaften vorhanden; die Natur ist so der Gegenstand der Naturwissenschaften, die Seele ist so der Gegenstand der Psychologie; der Geist in seiner einfachen Thätigkeit des Denkens so der Gegenstand der Logik. Auch die Mathematik hat es nicht mit selbstgeschaffenen Objecten zu thun. Selbst die Philosophie hat ihr Reelles, Absolutes und Ewiges als Gegenstand, was die Wissenschaft zu durchdringen hat.

Der Gegenstand der Jurisprudenz sei also das Recht und näher betrachtet die reichen Gestalten der Ehe, der Familie, des Eigenthums, der Verträge, der Vererbung des Vermögens; die Unterschiede der Stände, das Verhältniss der Regierung zum Volke, der Nationen zu einander. Diese Selbständigkeit des Rechts gegenüber der Wissenschaft sei ein Satz von hoher Wichtigkeit. Ein Volk kann wohl ohne Rechtswissenschaft bestehen, aber nie ohne Recht; ja das Recht müsse schon zu einer ziemlich hohen Entwickelung vorgeschritten sein, ehe an die Rechtwissenschaft gedacht und der Anfang mit ihr gemacht werden könne. Die Aufgabe der Jurisprudeuz sei also dieselbe, wie bei allen andern Wissenschaften; sie hat ihren Gegenstand zu verstehen, seine Gesetze zu finden, zu dem Ende die Begriffe zu entwickeln, die Verwandtschaft und den Zusammenhang der einzelnen Bildungen zu erkennen und endlich ihr Wissen in ein einfaches System zusammen zu fassen.

Wie hat die Jurisprudenz diese Aufgabe gelöst? wie hat sie insbesondere im Vergleich mit andern Wissenschaften dies gethan? ist sie diesen vorgeeilt oder ist sie zurückgeblieben?

Der Redner führt nun aus, dass bei den Griechen die Jurisprudenz, mit Ausnahme des öffentlichen Rechts völlig unangebaut gewesen, dass die römischen Juristen in der Kaiserzeit für das Criminal- und Privatrecht das Versäumte nachgeholt hätten und dass die Rechtswissenschaft damals einen Vorsprung vor allen andern

gewonnen hätte, dass im Mittelalter, wo man sich auf diese Arbeiten habe stützen können, sich dasselbe Verhältniss lange erhalten habe. Aber von Baco's Zeiten ab trat eine völlige Veränderung ein. Das Princip der Beobachtung, der Unterordnung der Speculation unter die Erfahrung, dem im Grunde genommen auch die Jurisprudenz der römischen Classiker ihre Vortrefflichkeit verdankt, wurde nun von allen Wissenschaften angenommen und die Resultate dieser neuen Methode grenzten bald an das Wunderbare. Entdeckungen häuften sich auf Entdeckungen; hatte früher das folgende Jahrhundert das was das frühere durch träumerische Speculation festgestellt wähnte, durch Speculationen nicht besserer Art wieder umgeworfen, so war nunmehr ein fester Grund und Boden gewonnen; die Arbeiten und Entdeckungen des einen Jahrhunderts blieben auch in den folgenden die feste Grundlage, auf welche der Bau weiter geführt wurde, und jetzt schon so erstaunenswerthe Höhen erreicht hat. Die Jurisprudenz dagegen ist seit Baco's Zeiten mindestens stationär geblieben; ihre Regeln, ihre Begriffe haben seitdem nicht an schärferem Ausdruck gewonnen; der Controversen sind nicht weniger, sondern mehr geworden; selbst wo die mühsamste Untersuchung endlich ein sicheres unerschütterliches Resultat erreicht zu haben glaubte, ist kaum ein Jahrzehnt verflossen und der Streit, beginnt von vorne. Die Schriften eines Cujatius und Donell, eines Hottomann und Duaren gelten noch jetzt als musterhaft, und die Gegenwart hat nichts Besseres hervorgebracht; dies werde selbst von den Coryphäen der Wissenschaft anerkannt.

Mit diesen äusserlichen Betrachtungen will der Redner indess die Sache nicht abgethan behaupten. Er will im Folgenden den Weg einschlagen, dass er mit einer Vergleichung des Gegenstandes der Jurisprudenz mit den Objecten anderer Disciplinen beginnt. Diese Weise der Behandlung des Themas gewähre, wenn sie gelinge, den doppelten Vortheil, einmal den Beweis des Satzes an sich zu verschaffen, zugleich aber die Einsicht in die Gründe desselben zu bieten.

Es zeigen sich nun der Beobachtung mehrfach unterscheidende Bestimmungen, welche dem Rechte eigenthümlich, in den Gegenständen anderer Wissenschaften nicht angetroffen werden.

Die nächste Eigenthümlichkeit sei die Veränderlichkeit des natürlichen Rechts als Gegenstandes der Jurisprudenz. Die Ehe, die Familie, der Staat, das Eigenthum habe die mannigfachsten Bildungen durchlaufen. Der bekanntere Name für diese Veränderlichkeit des Stoffes sei die fortschreitende Entwickelung der einzelnen Institutionen des Rechts. Man pflege diesen Fortschritt gewöhnlich als einen Vorzug geltend zu machen. Wie soll aber gerade darin ein Vorzug und Glück enthalten sein, dass die Völker Jahrhunderte lang den Kampf, die Qual und den Schmerz über sich

haben nehmen müssen, um jene heissersehnten Güter zu erlangen? Genug aber, der Fortschritt ist; sei er nun ein Vorzug oder Mangel. Welche Wirkung hat diese Beweglichkeit des Gegenstandes auf die Wissenschaft? Die Wahrheit reift nur langsam; für andre Wissenschaften erwächst daraus kein Schaden; die einmal entdeckten Wahrheiten bleiben wahr für alle Zukunft. Anders in der Rechtswissenschaft. Hat diese endlich nach langjährigen Bemühungen den wahren Begriff, das Gesetz einer ihrer Bildungen gefunden, so ist inmittelst der Gegenstand schon ein anderer geworden; die Wissenschaft kommt bei der fortschreitenden Entwickelung immer zu spät, niemals kann sie die Gegenwart erreichen.

Dadurch kommt es, dass überhaupt die Rechtswissenschaft sich dem Fortschritt des Rechts gern feindlich entgegenstellt. Giebt sie ihm aber auch nach, so bleibt ihr doch die Neigung, die Bildungen der Gegenwart in die wohlbekannten Kategorien erstorbener Gestalten zu zwängen. Daher bei den römischen Juristen ihre actiones utiles, ihre quasi-delicta, quasi-contractus, quasi-possessio. Als wenn die richtigste Methode nicht wie überall, so auch im Recht, die wäre, jeder neuen Bildung frei in das Auge zu sehen, ohne mitgebrachte Vorstellungen in ihr sich zu vertiefen und so rein aus ihr selbst die neuen Begriffe und Gesetze hervorgehen zu lassen. So ist denn die Rechtswissenschaft durch die Beweglichkeit ihres Gegenstandes mit einem ungeheuren Ballast, dem Studium der Vergangenheit, beladen. Die Gegenwart ist allein berechtigt. Wie viel besser wäre die Rechtswissenschaft daran, könnte sie, wie die Naturwissenschaften, unmittelbar an den Gegenstand herantreten.

Eine neue Eigenthümlichkeit des Gegenstandes der Jurisprudenz zeigt sich sodann darin, dass das Recht nicht blos im Wissen, sondern auch im Fühlen ist. Die Objecte anderer Wissenschaften sind von diesem Zusatze frei. Im Rechte dagegen, welche Erbitterung, welche Leidenschaften, welche Partheiungen mischen sich in die Aufsuchung der Wahrheit! Es mag sein, dass gerade darin sein höchster Werth liegt. Aber das Gefühl ist nie und nirgends ein Kriterium der Wahrheit; es ist das Product der Erziehung, der Gewohnheit, der Beschäftigung, des Temperaments, also des Zufalls. Deshalb muss im Recht erst die Zeit mit ihrer beruhigenden Macht über die Tagesfragen hinweg gegangen sein, ehe die Wissenschaft hervortreten und frei die Wahrheit finden kann.

Eine weitere Eigenthümlichkeit des Rechts, deren Folgen die bisher besprochenen weit überragen, ist die Gestalt des positiven Rechts, jene Zwittergestalt von Sein und Wissen, die zwischen dem Recht und der Wissenschaft sich eindrängt. In den anderen Wissenschaften bleibt die Unwahrheit angeblich ermittelter Gesetze ohne Einfluss auf ihren Gegenstand; die positiven Gesetze, mit Gewalt und Strafen umgürtet, dagegen zwingen sich, ob wahr oder falsch, dem Gegestande auf; das natürliche Recht muss seine Wahrheit

hingeben und nach ihnen sich beugen; das Wissen, selbst das falsche und mangelhafte, überwältigt das Sein.

Den nothwendigen Fortgang vom natürlichen Rechte zum positiven Gesetz, hervorgerufen durch die höhere Cultur, will der Redner nicht leugnen; die Menschheit könne in ihrem Suchen auch auf Abwege gerathen; von denen eine Umkekr rathsam und ausführbar sein könne. Er hebt sodann die Nachtheile des positiven Gesetzes ausführlich hervor, sein zum Theil unwahrer Inhalt, seine mangelhafte Form, seine Starrheit und Abstractheit, in seinen letzten Bestimmtheiten seine oft baare Willkühr. Nicht blos die Gegenwart, wie v. Savigny meinte, keine Zeit habe den Beruf zur Gesetzgebung in diesem Sinne. Soweit das positive Gesetz nach Inhalt und Form der wahre Ausdruck des natürlichen Rechtes ist, hat es schon das gethan und erreicht, was das Thun und Streben der Wissenschaft sei, so bleibt für sie das Unwahre und Mangelhafte, das Zufällige als ihr wissenschaftliches Object; drei berichtigende Worte des Gesetzgebers und ganze Bibliotheken werden zu Makulatur. Der Redner sucht dies näher an einer Reihe von Controversen und gerichtlichen Entscheidungen nachzuweisen.

Nachdem er so durch eine Vergleichung des Gegenstandes der Jurisprudenz mit denen anderer Wissenschaften sein Thema durchgeführt hat, betrachtet er noch die zerstörende Kraft, welche die Wissenschaft selbst, durch die Aufnahme des Gegenstandes in ihre Form, auf den letzteren äussert. Ein Volk muss wissen, was das Recht im einzelnen Falle fordert, und es muss mit Liebe seinem Rechte ergeben sein. Werden dem Rechte diese Momente genommen, so bleibt es wohl ein grosses Kunstwerk, aber ein todtes, kein Recht mehr. Indem nun die Wissenschaft an das Recht als ihren Gegenstand herantritt, ist die Zerstörung dieser Elemente unvermeidlich. Das Volk verliert die Kenntniss seines Rechts und die Anhänglichkeit an dasselbe; es wird der ausschliessende Besitz eines besonderen Standes. So geräth die Wissenschaft mit sich selbst in Widerspruch; sie will den Gegenstand nur begreifen und sie zerdrückt ihn. Die Folgen sind, dass die Wissenschaft sich in Subtilitäten verliert, dass die Gesetzgebung ins Schwanken geräth, dass die Processe zu einer Speculation herabsinken.

Ein solches Uebel sei zu gross, als dass nicht Reactionen kommen sollten, sobald die Nationen selbständige werden. So erkläre sich Justinians Verbot, als sein Gesetzbuch vollendet war, dasselbe zu kommentiren. Nach beinah dreizehn Jahrhunderten finden wir dasselbe Verbot in dem Publications-Patente zum Allgemeinen Landrecht wieder. Das Unternehmen Friedrich des Grossen, die Advocaten abzuschaffen, ruhe auf demselben Grunde. Das Unternehmen musste verunglücken, weil es eine halbe Massregel war; nicht die Advocaten allein, auch die gelehrten Richter hätte er abschaffen sollen. In dem erwachten Eifer für die Ausbildung

des Schiedsmanninstitutes, für Handelsgerichte ohne gelehrte Beisitzer, für Fabrikengerichte, Dorf- und Schulzengerichte, Geschwornengerichte, sieht der Redner die Anzeichen, dass die Nation der wissenschaftlichen Juristen überdrüssig sei. Er hofft, dass man die Rechtspflege nicht blos für die Thatfrage, sondern auch für die Rechtsfrage, nicht blos in Criminalsachen, sondern auch in Civilsachen dem Volke zurückgeben werde. Eine Minderung der positiven Gesetze werde die weitere gute Folge sein, man werde sich auf den Ausspruch der leitenden Grundsätze beschränken und die Anwendung derselben in den feinern Verzweigungeu ohne peinliche Abneigung dem gesunden Sinne des Volkes überlassen.

Ein solcher Zustand der Rechtspflege sei kein blosses Spiel der Phantasie. Ganze Nationen haben gelebt und sind gross geworden ohne gelehrte Juristen, ohne jene künstlichen Gebäude positiver Gesetze, namentlich für das Privatrecht. Die Griechen hatten selbst in ihren glänzendsten Zeiten dergleichen nicht. Ihre grossen Denker, Plato und Aristoteles haben keine Ahnung, dass die Auslegung des positiven Gesetzes, jener kleinliche Streit über Zweifel und Dunkelheit eines solchen, die Würde einer Wissenschaft für sich in Anspruch nehmen könne; dergleichen ist ihnen so geringfügig, dass sie in ihren, sonst so practisch gehaltenen Schriften nirgends dabei verweilen. Auch bei den Römern bis tief in die Kaiserzeit war die Rechtspflege nur in den Händen ungelehrter Richter.

Schliesslich wirft der Redner noch die Frage auf;

> Was hat die Rechtswissenschaft für Werkzeuge gefunden, für Einrichtungen geschaffen, um ihren Gegenstand, das Recht, den Menschen zugänglicher zu machen, die Last, den Schmerz der Entwickelung ihnen zu mildern?

Während alle andern Wissenschaften hierin der Menschheit die glänzendsten Dienste geleistet haben, findet der Redner als Leistungen der Rechtswissenschaft Formulare zu Rechtsgeschäften und Processhandlungen, eine Menge von Verwarnungen, Belehrungen, Formen und Klauseln und dergl. Vergeblich aber sucht man nach einer Hülfe, nach einer Leitung der Wissenschaft bei der Fortbildung des Rechts im Allgemeinen.

Das Resultat, so schliesst die Rede, ist niederschlagend und betrübend. Es ist deshalb der Gedanke natürlich mit einigen Worten des Trostes zu schliessen. Indess, wo die gleiche Ueberzeugung jetzt oder später nach weiterer Prüfung getheilt wird, da liegt der Trost für den Mann in der Einsicht von der Nothwendigkeit der Sache, in der Einsicht, dass das Substantielle nicht in einem einzelnen Stande, sondern in der Nation im Ganzen enthalten ist. Wo die Ausführungen nur die Oberfläche geritzt haben, wo sie den Baum der Ueberzeugungen und Vorurtheile nur geschüttelt,

nicht erschüttert haben, da bedarf es keines Trostes. Die unverwüstliche Ironie solcher Subjectivität vermag schon allein die Heiterkeit der Person über den Ernst der Sache wieder zu erheben.

Eine Uebersicht der v. Kirchmann'schen Philosophie*).

Begriff der Philosophie. Sie ist diejenige Wissenschaft, welche die höchsten Begriffe und Gesetze des Seins und des Wissens zu ihrem Gegenstande hat.

Die Philosophie bietet gleich der Religion die Lösung für die höchsten Fragen, welche die Menschheit seit Jahrtausenden bewegt haben. Die Fragen, ob ein Gott ist, welches Verhältniss zwischen ihm und der Welt besteht, welches die letzten Grundlagen der Moral und des Rechtes sind, welches die Bestimmung des menschlichen Geschlechtes und des Einzelnen ist, ob es ein jenseitiges Leben für ihn giebt, ob da eine Ausgleichung zwischen Glück und Gerechtigkeit erfolgen wird; ferner die Fragen, ob die Welt nach Raum und Zeit unendlich, oder begrenzt ist, welches die wahren Elemente derselben sind; ob Leib und Seele eines oder verschiedene sind, ob der Mensch das Seiende zu erkennen vermöge oder in seine Vorstellungen eingeschlossen sei; weiter die Fragen, was das Wesen des Schönen und der Kunst sei, welche Bedeutung das Schöne und das Kunstwerk innerhalb der menschlichen Gesellschaft einnehme; die Fragen, welchen Anfang das Leben auf dieser Erde genommen, wie das Organische neben dem todten Stoff sich entwickelt; die Fragen nach dem Wesen des Staates, nach seiner besten Form, nach dem Gange der Geschichte, ob eine Freiheit neben der Nothwendigkeit bestehe, ob ein ewiger Friede und ob die Welt, wie sie besteht und sich entwickelt, die beste sei und ob es nicht besser sei, sie wäre gar nicht entstanden, diese Fragen des Optimismus und Pessimismus, wie alle jene anderen, die jedem denkenden Menschen sich aufdrängen, wenn er aus dem Gewühl der täglichen Geschäfte einmal zu sich selbst kommt und fragt, wozu all diese Mühen, diese Sorgen, dieses Jagen von Arbeit zu Lust und von der Lust zur Arbeit? all diese Fragen finden in der Philosophie ihre Lösung, und wo sie dieselbe nicht zu geben vermag, stellt sie das Hemmniss klar vor Augen und hält Geist und Gemüth wenigstens von wüsten Träumereien zurück.

Eintheilung der Philosophie. Insofern dem Seienden das Wissen gegenübersteht, zerfällt die Philosophie in zwei Haupttheile, in die Philosophie des Wissens und in die Philosophie des Seienden. Jene sondert sich in die Lehre vom Vorstellen und von dem Erkennen; die Philosophie des Seienden zerfällt

*) Derselben ist der Katechismus der Philosophie von v. Kirchmann, 2. Auflage, Leipzig bei Weber, 1881 zu Grunde gelegt.

zunächst in drei Haupttheile: 1) in die Philosophie des körperlich-Seienden, Naturphilosophie; 2) in die des geistig-Seienden, die Psychologie und 3) in die des menschlichen Handelns und der menschlichen Werke, als der Verbindung von körperlich und geistig Seiendem. Dieser letzte Theil befasst die Ethik, die Aesthetik und die Religionsphilosophie.

Die verschiedenen Systeme der Philosophie. Eine Uebersicht dieser mannigfachen zum grossen Theil einander bekämpfenden Systeme lässt sich nach 2 Gesichtspunkten gewinnen, je nachdem der eine Theil die Wahrheit für erreichbar, der andere für nicht erreichbar erklärt, und je nachdem ein Theil der Systeme die Wahrheit, namentlich in dem übersinnlichen Gebiete, rein durch das Denken für erreichbar hält, und der andere Theil daran festhält, dass der Inhalt des körperlich- und geistig-Seienden nur durch das Wahrnehmen gewonnen werden könne und dem Denken nur die Reinigung dieses Stoffes, seine Ordnung und die Aussonderung des Allgemeinen, als des Inhaltes der Wissenschaft zufalle. Nach diesem letzten Gesichtspunkte zerfallen die Systeme in die des Idealismus und des Realismus, nach dem ersteren in die dogmatischen und skeptischen Systeme.

Die idealistischen Systeme waren in den alten und mittleren Zeiten die überwiegenden. Als ein freies, durch religiöse Vorstellungen nicht mehr eingeengtes Denken sich bei den Griechen entwickelte, erschienen die damit erlangten Resultate für jene Zeit so überraschend und wunderbar, dass man die Macht des Denkens überschätzte und die Beobachtung des Seienden dagegen zurückstellte. Dieser Character blieb der vorherrschende in der Philosophie bis zum Ende des Mittelalters und der Realismus kam nur in den Systemen der Stoiker und Epikuräer zu einiger Geltung. Erst mit den grossen Entdeckungen in der Geographie und Naturwissenschaft, seit dem 15. und 16. Jahrhundert, erhoben sich in England und Frankreich realistische Systeme, welchen seit dem letzten Jahrhundert auch ähnliche in Deutschland gefolgt sind. Beide Systeme sondern sich wieder in verschiedene Arten; der Idealismus durchlief die Phasen des objectiven, des kritischen, des subjectiven und des absoluten Idealismus; der Realismus begann mit dem Sensualismus und setzte sich demnächst in dem Empirismus und dem Materialismus fort, aus welchem dann ein Realismus im reineren Sinne sich herausgebildet hat.

In Folge der eigenthümlichen Natur der Philosophie kann nicht erwartet werden, dass diese beiden grossen Gegensätze innerhalb der Philosophie jemals verschwinden werden, sie beruhen im letzten Grunde nicht mehr auf der Natur des menschlichen Erkennens und Wissens, sondern auf dem Unterschiede der Gefühle. Man kann die Anhänger des Idealismus als die Poeten und die des Realismus als die Prosaiker in der Philosophie ansehn.

Erster Theil.

Philosophie des Wissens.

A. Die Lehre vom Vorstellen.

I. Das Wahrnehmen.

Eine unbefangene Betrachtung führt nur auf zwei geistige Vermögen innerhalb des Wissens; das eine ist das Vermögen wahrzunehmen; das andere das Vermögen zu denken. Das Wahrnehmen zerfällt in das vermittelst der Sinne und in das der eigenen seelischen Zustände, in die Selbstwahrnehmung.

a. Die Sinneswahrnehmungen. Sie geschehen durch sechs Sinne, das Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, das reine Fühlen, welches vermittelst der in der Haut verbreiteten sensiblen Nerven das Glatte und Rauhe und das Warme und Kalte wahrnimmt, und das thätige Fühlen, welches durch die von dem Willen erregten motorischen Nerven und Muskeln den Druck und die Bewegung wahrnimmt, die beide unter dem Namen der Kraft zusammengefasst werden.

Die Wahrnehmungen sind nichts Körperliches, sondern Vorstellungen innerhalb der Seele, welche nur durch die Organe des Körpers vermittelt werden. Die Erregung der Nerven und Centralorgane sowie die Entstehung der Vorstellungen ist heute noch so unerklärt, als im Beginne der Wissenschaften. Alle Wahrnehmungsvorstellungen haben mit einander gemein, dass sie 1) ihren Inhalt als einen seienden setzen, 2) dass sie das Seiende ausserhalb der Wahrnehmung setzen, 3) dass sie den Inhalt als gegeben und nicht von der wahrnehmenden Seele erzeugt annehmen, und 4) dass sie diesen Inhalt als einen einigen setzen, in dem die Unterschiede erst als das Spätere hervortreten. Der Vorgang innerhalb der Sinnesorgane mag einen Zeitverlauf haben, allein sein Ergebniss, die Vorstellung ist 1) plötzlich da; sie ist 2) ein einfaches Geschehen, wo von Action und Reaction nichts zu spüren ist; die Vorstellung ist endlich 3) eine nothwendige, welche durch den Willen nicht gehemmt werden kann.

Die von den Sinnen der Seele zugeführten Bestimmungen lassen sich in materiale (Farben, Töne, Temperatur, das Glatte und Rauhe, die Aeusserungen der Kraft, Geschmack, Geruch) und formale (die räumliche und zeitliche Grösse, Gestalt, Bewegung) eintheilen.

b. Die Selbstwahrnehmung (innerer Sinn, Bewusstsein, innere Wahrnehmung). Ihr Gegenstand sind die seienden Zustände der eigenen Seele, also deren Gefühle und Begehrungen. Ein Organ besteht hier nicht. Die Seele nimmt den Inhalt der Selbstwahrnehmung ebenfalls als einen seienden, als gegeben, als

einen wahr; und die Selbstwahrnehmung ist ein plötzlicher, einfacher, unmittelbarer und mit Nothwendigkeit eintretender Vorgang innerhalb der Seele.

Die Gefühle sondern sich in die Gefühle der Lust und des Schmerzes und in die Gefühle der Achtung und Verachtung. In den erstern bildet das eigene Ich den Kern. In den Gefühlen der Achtung ist ein erhabenes übermässiges Andere das Herrschende; das eigene Ich geht in demselben unter, und nur indem das Ich sich als Theil jenes Erhabenen empfindet, ist es in sich selbst beruhigt. Zu diesen Gefühlen gehören wesentlich die religiösen und die sittlichen Gefühle. Die Gefühle der Lust gehen keine Mischung mit den Gefühlen der Achtung ein, vielmehr schliessen sie einander aus. Alles Begehren hat ein Ziel, welches in Erreichung einer Lust oder in Abwendung eines Schmerzes oder in Befriedigung eines Achtungsgefühles besteht.

Diese Gefühle und Begehrungen bilden die seienden Zustände der Seele; ihnen stehen die wissenden Zustände der Seele gegenüber. Das Wissen ist nur ein Spiegel des Seienden; es will nichts für sich sein. Das in dem einzelnen Menschen auftretende Wissen ist mit seienden Elementen gemischt, deren nähere Natur der Selbstwahrnehmung zum Theil entzogen ist; als solches hat es einen zeitlichen Verlauf und ist zum Theil den Schranken des Seienden unterworfen.

Neben der Sinnes- und Selbstwahrnehmung giebt es kein Drittes, was der Inhalt des Seienden dem menschlichen Wissen zuführen könnte.

II. Das Denken.

Während das Wahrnehmen sich als ein blosses Geschehen und Empfangen darstellt, liegt in dem Denken eine Thätigkeit, die von der Seele ausgeht. Es ist mit ihr auf den durch das Wahrnehmen erlangten Stoff oder Inhalt verwiesen. Es befasst alle zu dem Wissen der Seele gehörenden Thätigkeiten mit Ausnahme des Wahrnehmens. Es bewegt sich in fünf Richtungen: 1) als das wiederholende Denken; 2) als das trennende; 3) als das verbindende; 4) als das beziehende; 5) als die verschiedene Art, den Inhalt eines Gegenstandes zu wissen.

a. Das wiederholende Denken wird im Leben mit Gedächtniss und Erinnerung bezeichnet.

b. Das trennende Denken. Das Wahrnehmen führt der Seele den Inhalt der einzelnen Gegenstände zunächst als ein Ganzes oder als einen Gegenstand zu. Das Denken vermag jedoch diesen Inhalt zu trennen und zwar lediglich an der Vorstellung, ohne dass der Gegenstand deshalb dieselbe Trennung zu erleiden braucht. Diese Trennung kann in vier Richtungen geschehen und führt damit 1) zu Theilen, 2) zu Eigenschaften, 3) zu Elementen

und 4) zu Begriffen des Gegenstandes. Das theilende Denken kann, wie überhaupt jede Thätigkeit des Denkens, sich ebenso an der blossen Vorstellung des Gegenstandes, wie an der Wahrnehmungsvorstellung desselben vollziehn. Das eigenschaftliche Trennen sondert die Eigenschaften und Zustände von den Dingen ab. Das entmischende Trennen löst die Eigenschaften und Zustände in ihre Elemente auf; z. B. das Rosa in Roth und Weiss, die Silbe in ihre Vokale und Consonanten, den Dreiklang in Grundton, Terz und Quinte, den Punschgeschmack in Süsses und Saures und Spirituöses, den Affect der Furcht in Vorstellen, Fühlen und Wollen.

Das begriffliche Trennen sondert die Einzelvorstellung und mit ihr deren Gegenstand in ein begriffliches Stück und einen bildlichen Rest; so die Farbe dieser Rose in die Farbe überhaupt und den Rest, welcher diese allgemeine Farbe durch seinen Hinzutritt zu der Vorstellung von der Farbe dieser Rose erhebt. Das begriffliche Trennen ist völlig frei, es ist an keine festen, in den Dingen schon vor dem trennenden Denken bestehenden Begriffe gebunden, sondern es kann diesen begrifflichen Schnitt durch die Einzelvorstellungen ganz nach Belieben führen. Der Anlass zu ihm entspringt aus dem Beziehen mehrerer einander ähnlichen Gegenstände auf einander; der daraus gesonderte Begriff befasst dann sämmtliche verglichene und gleichbefundene Gegenstände, d. h. er ist in jedem einzelnen derselben enthalten. Das begriffliche Stück eines Gegenstandes ist für sich nicht wahrnehmbar und auch nicht für sich in eine bildliche Vorstellung zu befassen. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass der begrifflichen Vorstellung ebenso ein seiendes Stück im Gegenstand entspricht, wie der Wahrnehmungsvorstellung der ganze Gegenstand entspricht. Die Begriffe bestehen nicht blos im Denken, sondern auch im Sein. Indem sie in den vielen Gegenständen einer Art genau dieselben sind, giebt es der begrifflichen Stücke im Sein so viele, wie es Einzeldinge dieser Art giebt. Viele Philosophen sind indess über diesen Begriff des Allgemeinen als eines Gemeinsamen hinausgegangen und fassen das Allgemeine als das Wesen der Einzeldinge, welches gleichsam vor ihnen bestanden hat, und welches das Besondere, vermöge dessen die Gattungen zu Art und Unterarten werden, schon in sich enthält. Das Einzelne ist daher nach ihnen nur eine Erscheinung des Allgemeinen (Aristoteles und Hegel). Nach realistischer Auffassung entstehen die concreten d. h. die reicheren und inhaltsvolleren Begriffe nicht aus den höheren und inneren, sondern die Einzelvorstellung und der niedere Begriff ist das Frühere.

Das begriffliche Trennen ist für das menschliche Wissen von der höchsten Bedeutung. Alle Wissenschaften haben es nur mit dem Begrifflichen zu thun. Die Sprache besteht überragend aus begrifflichen Wörtern: doch ist es irrig, wenn Hegel meint, sie sei zur Bezeichnung des Einzelnen überhaupt nicht fähig.

c. Das verbindende Denken. Es zerfällt in vier Unterarten, jenachdem es Theile oder Eigenschaften, oder Elemente oder Begriffe mit einander verbindet. Es kann zunächst die Einheit eines Gegenstandes wiederherstellen. Allein es vermag auch Verbindungen herzustellen, welche vorher nicht als solche in das Wissen durch das Wahrnehmen eingetreten sind. In dieser schöpferischen Richtung nennt man es Einbildungskraft und Phantasie. Dieselbe ist nicht blos den Dichtern und Künstlern nöthig; auch zu jedem in die Zukunft hinaus sich erstreckenden Plan, sowie zur Erfindung von Maschinen, zur Auffindung der Naturgesetze, zur Stiftung von Religionen und Staatseinrichtungen ist das verbindende Denken nöthig. Das verbindende Denken ist auch zum Verstehen jeder Rede und Schrift nöthig.

Es entsteht hierbei die Frage, welche Bestimmungen die Einheit dieser zerrissenen Stücke wiederherstellen. Das blose gleichzeitige Vorstellen derselben durch dasselbe Ich ist, wie Kant meinte, dazu nicht hinreichend. Es bestehen vielmehr seiende, den Dingen anhaftende Einheitsformen, vermöge deren diese Trennstücke sich wieder zu einem Dinge oder Vorfalle verbinden. Sie zerfallen in drei Bestimmungen; es ist 1) das An-einende oder die Berührung der Trennstücke im Raum und in der Zeit; 2) das In-einander oder die Durchdringung derselben in derselben Stelle des Raumes oder der Zeit, und 3) die Kraft, welche sich der Trennung der Stücke über eine gewisse Grenze hinaus entgegenstellt. Die verschiedenen farbigen Ringe bilden durch Berührung einen Regenbogen. Die vielen Eigenschaften der Rose, ihr Roth, ihre Gestalt, ihre Grösse werden deshalb zu einem Gegenstand, weil sie sich an derselben Stelle des Raumes durchdringen. Die vielen Planeten eines Sonnensystems sind ferner das eine System, weil die Kraft des Centralkörpers sie bis zu einer gewissen Grenze in seiner Nähe erhält. Zu den Kräften als einenden Formen gehören auch das Begehren und Wollen des Menschen. Darauf beruht die einende Macht des Vertrags, der Ehe, der Genossenschaften, des Staats. Das von allen begehrte Ziel erscheint hier als die einende Macht.

d. Das beziehende Denken. Bisher ist von denjenigen Vorstellungen gehandelt worden, welche sich selbst als ein Spiegel- oder Wissensbild des Seienden bieten. Allein neben diesen finden sich in dem menschlichen Vorstellen noch eine grosse Zahl anderer Vorstellungen, welche nicht als ein solches Bild des Seienden gelten können, sondern sich nur als Beziehungsformen und Wissensarten darstellen. Sie erscheinen deshalb als ein ursprünglicher Besitz der Seele und werden von ihr benutzt, entweder um den Inhalt des Seienden sich noch deutlicher und fasslicher zu machen, oder um ein Band um es zu schlingen, welches die Vielheit und Mannigfaltigkeit des Seienden in neue Einheiten zusammenzieht,

welche der Seele allein angehören und somit den Inhalt des Seienden der Natur des Wissens homogener machen.

Eine sorgfältige Durchforschung der Vorstellungen und der Sprache führt zu einer Anzahl von einfachen und elementaren Urformen innerhalb des denkenden Beziehens, welche sich indess durch ihre Verbindung unter einander und mit Bestimmungen des Seienden zu einer grossen Zahl von Arten und Unterarten gestalten. Jene Reformen sind 1) das Nicht, 2) das Und, 3) das Oder, 4) das Gleich, 5) das Zählen, 6) das All, 7) das Ganze und seine Theile, 8) die Ursache und ihre Wirkung, 9) die Substanz und ihre Accidenzen, 10) das Wesentliche und Unwesentliche, 11) die Form und der Inhalt, 12) das Aeussere und das Innere. Alle diese Formen haben das Gemeinsame, 1) dass sie nicht aus dem Wahrnehmen abgeleitet sind; 2) dass ihr Inhalt kein Bild eines Seienden bietet; 3) dass sie Mehrerer zu ihrer Anwendung bedürfen.

Viele von diesen Beziehungsformen haben zunächst für das Wissen eine einigende Wirkung; dahin gehört das Und, das Gleich, die Zahl, das Alle, die Causalität und Substantialität. Andere haben eine trennende Wirkung und erhöhen dadurch die Bestimmtheit des Vorgestellten; dahin gehören das Nicht, das Oder, das Wesentliche, die Form und der Inhalt, das Innere und das Aeussere.

Diese Beziehungsformen gehen zu einem grösseren Theile mit den Vorstellungen des Seienden eine so enge Verbindung ein, dass nicht blos ein Wort beide befasst, sondern diese reinen Denkformen dadurch gleichsam eine seiende Natur annehmen und die seiende Welt dadurch mit einem Inhalt vermehren, welcher deren Starrheit mindert, deren Mannigfaltigkeit erhöht und deren Verständniss den Menschen erleichtert.

e. Die Wissensarten. Derselbe Inhalt kann von der Seele in sehr verschiedener Art vorgestellt werden; es lassen sich sechs solcher Arten aufstellen: 1) das wahrnehmende Vorstellen, 2) das blosse Vorstellen, 3) das gesteigerte Vorstellen (Aufmerksamkeit), 4) das bekannte Vorstellen (Erinnerung), 5) das gewisse Vorstellen (das Fürwahrhalten) und 6) das nothwendige Vorstellen.

Diese Unterschiede beruhen auf einer verschiedenen Empfindung, welche sich mit dem Vorstellen desselben Inhaltes verbindet.

Das nothwendige Wissen ist bei dem Wahrnehmen, bei dem aus Schlüssen Gefolgerten und bei denjenigen Beziehungen vorhanden, deren Glieder eine verschiedene Natur haben; so ist mit der Ursache nothwendig die Folge, mit der Substanz nothwendig das Accidens verbunden. Der Gegensatz des Nothwendigen ist das Mögliche, letzteres ist deshalb nur eine zu ihm gehörige Bezieh-

ungsform. Beiden steht als blossen Denkformen das Wirkliche oder Seiende gegenüber. Im Sein giebt es weder Möglichkeit noch Nothwendigkeit; aber diese Wissensarten gehen mit den Vorstellungen des Seienden eine so enge Verbindung ein, dass selbst die Sprache sie wie Eigenschaften der Dinge behandelt und noch heute gilt in den meisten Systemen der Philosophie die Nothwendigkeit als eine seiende Bestimmung.

B. Die Lehre vom Erkennen.

I. Die Fundamentalsätze der Wahrheit.

In der Lehre vom Erkennen werden die Vorstellungen in Bezug auf ihre Wahrheit untersucht, das Wissen ist dann ein Erkennen, wenn es die Wahrheit enthält. Schon die Griechen haben die Wahrheit in die Uebereinstimmung des Wissens mit seinem Gegenstande gesetzt. Der Realismus hält noch jetzt an dieser Definition fest. Es fragt sich, was unter Uebereinstimmung zu verstehen ist? Der Realismus löst diese Schwierigkeit, indem er bei den seienden Dingen und dem Wissen von ihnen zwischen Form und Inhalt unterscheidet. Die Uebereinstimmung beider gilt ihm nur für den Inhalt; dieser Inhalt ist in beiden derselbe, darauf allein beruht die Wahrheit der Vorstellung, aber die Form ist bei Beiden im höchsten Grade verschieden, darauf beruht der unüberwindliche Gegensatz von Gegenstand und seiner Vorstellung. Im Gegenstande ist der Inhalt in der Seins-Form befasst, in der Vorstellung in der Wissens-Form. Bei dem Wahrnehmen theilt sich nur der Inhalt des Gegenstandes dem Wissen mit, die Seinsform geht nicht mit über. Dieses reine Sein, als blosse Form, kann deshalb positiv nicht erkannt, sondern nur als das Nicht-Uebergehende und Nicht-Wissbare empfunden werden. Durch den Austritt des Inhalts aus des Seinsform verschwinden die Schwierigkeiten, welche seinem Uebergang in das Wissen der Seele entgegenstehen. Dies gilt nicht blos von den Qualitäten der Dinge, sondern auch von ihrer Grösse, Gestalt und Bewegung. Der Inhalt beider bewahrt diese Bestimmungen, aber ohne die Seinsform der Ausdehnung. Dies ist allerdings schwer zu fassen; allein in dem Unendlich-Kleinen der Mathematik hat man ein Analogon. Auch dieses ist keine Grösse mehr und bewahrt doch das Verhältniss zu einander, wie es bei endlichen Grössen besteht. Nur soweit lässt sich das Wesen der Uebereinstimmung des Wissens mit dem Seienden allenfalls erfassen, dagegen bleibt der Hergang und die Art des Ueberganges dieses Inhaltes beim Wahrnehmen der menschlichen Erkenntniss unerreichbar, und zwar ebendeshalb, weil dieser Inhalt als solcher d. h. ohne die Seinsform oder Wissensform dem Menschen völlig unerfassbar und positiv nicht vorstellbar ist.

Für den Realismus ergeben sich somit zwei Fundamentalsätze, auf denen alles wahre Wissen beruht; sie lauten:

1) das Wahrgenommene ist seinem Inhalte nach nicht blos in der Wahrnehmung des Menschen, sondern auch ausserhalb der Wahrnehmung als ein Seiendes und von der Wahrnehmung Unabhängiges vorhanden.
2) Das sich Widersprechende kann weder als Eines gedacht werden, noch als solches im Sein bestehen.

Beide Sätze müssen vereint eingehalten werden. Sie können nicht bewiesen werden. Alle Menschen verfahren aber thatsächlich nach diesen Sätzen bei ihrem Erkennen. Der Mensch fühlt sich mit Nothwendigkeit an die Einhaltung derselben gebunden und legt insbesondere seinem Handeln stets die danach gewonnene Erkenntniss zu Grunde.

Die moderne Naturwissenschaft leugnet das äussere Dasein der Qualitäten der Dinge. wie Farbe, Ton, Geschmack u. s. w. und nimmt dieselben nur als Zuthaten der Seele, die blos in ihr als Vorstellungen bestehn; allein da in diesen Qualitäten kein Widerspruch nachzuweisen ist, so gelten sie dem Realismus wie der ganzen Philosophie des Alterthums und Mittelalters, als ein Seiendes und für ihn ist die seiende Welt nicht blos eine farb-, ton- und licht-lose Combination von Atomen und deren bewegenden Kräften.

Der Realismus bestreitet nicht, dass in dem Wissen des Menschen der durch Wahrnehmung gewonnene Inhalt des Seienden vielfach mit Zuthaten aus dem Denken der Seele umschlungen ist; allein der Mensch vermag auf Grund der Fundamentalsätze diese Zuthaten als solche zu erkennen und von dem Inhalt getrennt zu halten. Deshalb wird der Realismus durch die Auffassung der Beziehungsformen und Wissensarten als blosser Act des Denkens nicht zu einem theilweisen Idealismus.

II. Die Erkenntniss des Einzelnen.

Es ist ein Fehler, wenn das Wahrnehmen des Einzelnen als ein causaler Vorgang aufgefasst wird. Vielmehr liegt die Nothwendigkeit, den wahrgenommenen Inhalt als einen seienden ausserhalb des Wissens zu setzen, unmittelbar in der Natur jedes Wahrnehmens und schon das wenige Tage alte Kind greift nach der Mutterbrust, obgleich es von dem Schliessen und der Causalität noch keine Ahnung hat.

III. Die Erkenntniss des Allgemeinen oder die Wissenschaften.

Obgleich die Welt nur aus Einzelnen und aus den sie verbindenden Einheitsformen besteht, so genügt dem Menschen doch die Erkenntniss dieser Einzelnen nicht, vielmehr verlangt er über-

wiegend nach der Erkenntniss des Allgemeinen. Das Allgemeine ist früher als eine Beziehungsform dargelegt worden; hier wird darunter auch das damit Bezogene verstanden, d. h. die Begriffe und die Gesetze, welche in den Gebieten der betreffenden Wissenschaften bestehen; sie allein bilden den Inhalt der Wissenschaften, alles sonst darin Vorkommende dient nur dem Verständniss und dem Beweise derselben.

Die Beobachtung und das trennende Denken des Einzelnen führt sehr bald zu der Erkenntniss, dass ein bestimmtes begriffliches Stück in vielen Einzelnen mit einem anderen solchen Stück in demselben oder in einer anderen Art von Einzelnen regelmässig so verbunden ist, dass das Eine das Andere entweder räumlich oder zeitlich mit sich führt. Die regelmässige, ausnahmslose Verbindung zweier solcher begrifflichen Stücke ist das was man Gesetz nennt. Die begrifflichen Stücke bilden seine Glieder. Soweit diese Glieder aus selbständigen Dingen bestehen, bilden sie die Gattungen und Arten des betreffenden Gebiets. Die Erkenntniss dieser in den einzelnen Gebieten bestehenden Arten und Gesetze ist das Ziel der Wissenschaften; alles andere, selbst die Bildung von Begriffen, ist für sie an sich ohne Werth, wenn sie sich nicht zu Gliedern solcher Gesetze eignen.

Weshalb verlangt der Mensch so sehr nach diesem Allgemeinen? Zwei Umstände sind es, welche dies erklären. Einmal wird durch diese Begriffe und Gesetze die Erkenntniss des Einzelnen in einem so hohen Grade erleichtert und erweitert, dass nur dadurch der Mensch in seinem Wissen sich über das Thier zu erheben vermag. Sodann wird der Mensch nur durch dieses Allgemeine der Herr der Natur und kann sie nun in der mannigfachsten Weise zu seinen Zwecken sich dienstbar machen. Durch zwei Mittel wird das Allgemeine erreicht, durch Schlussfolgerung und Induction. Der Schluss kann aber nicht zur ersten Gewinnung des Allgemeinen benutzt werden, sondern nur zu einer formalen Erweiterung der bereits erlangten Gesetze. Alle in den Wissenschaften vorhandenen Gesetze haben nur mittelst der Induction und Beobachtung des Einzelnen gefunden werden können; aber alle leiden deshalb auch an dem Mangel, dass ihre Wahrheit nicht mit voller Gewissheit, nur mit Wahrscheinlichkeit behauptet werden kann.

Eine Ausnahme davon machen zunächst die geometrischen Wissenschaften; eine zweite machen die Wissenschaften der Arithmetik und der Logik, indem bei ihnen eine figurenartige Verzeichnung des Schlusssatzes, als alle die zahllosen Einzelfälle befassend, aufgestellt werden kann. Endlich macht auch die Wissenschaft des positiven Rechtes eine Ausnahme, die darauf beruht, dass ihr Gegenstand das positive Gesetz ist und dieses durch die Macht des Gesetzgebers unmittelbar zu einem Allgemeinen erhoben werden kann.

Für die realistische Philosophie ist das System keine sachliche, den Gegenständen des betreffenden Gebiets anhaftende Bestimmung, sondern nur ein Mittel, den Inhalt der Wissenschaft übersichtlich, kurz und fasslich zusammenzustellen und zu ordnen.

Zweiter Theil.

Philosophie des Seienden.

Sie zerfällt in drei Abtheilungen: 1) in die Philosophie des Körperlich-Seienden oder die Naturphilosophie, 2) die Philosophie des Geistig-Seienden oder die Psychologie und 3) die Philosophie, welche das menschliche Handeln und die aus demselben hervorgegangenen Werke zum Gegenstande nimmt.

A. Die Naturphilosophie.

v. Kirchmann hat in seinem Katechismus der Philosophie dieselbe nicht im Einzelnen durchgeführt, sondern nur gewisse allgemeine Gesichtspunkte in anziehender Weise besprochen.

B. Psychologie.

I. Gegenstand der Psychologie.

Vermittelst der Selbstwahrnehmung erhält der Mensch ein Wissen von den Zuständen und Eigenschaften eines Gegenstandes, welcher, nicht wie das durch die Sinne Wahrgenommene, ausserhalb seiner, in den Raum gesetzt wird, sondern innerhalb seiner, so dass das Wahrgenommene mit dem Wahrnehmen gleichsam zu einem Gegenstande verschmilzt. Dieser eine Gegenstand wird die Seele des Menschen genannt und die Selbstwahrnehmung bietet sie als ein von dem Leibe desselben, als dem Gegenstande der Sinneswahrnehmung, durchaus Verschiedenes. Neben den seienden Zuständen der Seele (Gefühle und Begehrungen) bestehen die wissenden, welche durch das Wissen selbst, das nicht blos seinen Inhalt, sondern auch seine Form weiss, zur Kenntniss der Seele gelangen.

Die Wissenschaft von der Seele hat die in diesen Zuständen sich findenden Begriffe und Gesetze durch dieselbe inductive Methode, wie sie bei den Naturwissenschaften geübt wird, festgestellt. Auch hier sondert sich aber eine Seelenphilosophie allmählich ab, welche die höchsten hier auftretenden Begriffe und Gesetze zum Gegenstande nimmt.

II. Das Ich.

Man kann nun fragen, weshalb nimmt man die durch die innere Wahrnehmung erfassten Zustände als seine eignen wahr? Weshalb gelten sie nicht ebenso als etwas Fremdes wie die sinn-

lichen Gegenstände? Indem man sie die seinen nennt, tritt der Begriff des Ich hervor, der in allen wahrgenommenen Zuständen derselbe bleibt, und letztere sämmtlich zu einer Einheit verbindet, wodurch sie einer Seele angehören und zwar einer Seele, die man selbst ist. Es können von dem Ich alle besonderen Zustände der Seele im Denken abgesondert werden, und dennoch bleibt das Ich als der namenlose Kern, der sie alle durchdringt. Zugleich erscheint das Ich, indem alles Besondere von ihm abgetrennt gedacht werden kann, als völlig inhaltsleer und doch ist es der seiende Punkt, indem allein der Mensch sich als sich selbst besitzt. Es ist falsch, wenn man das Ich gleichsam als den bleibenden und beharrenden Extract aus Fühlen, Begehren und den Wissenszuständen auffasst, der einen gewissen beharrlichen Theil aus allen diesen Zuständen in sich befasse; das Ich ist vielmehr leer an allen diesen Besonderungen und doch ein Seiendes, dessen eigner Inhalt unaussprechbar ist und für dessen Bezeichnung man immer auf das Ich und die von ihn abgeleiteten Worte zurückkommen muss. Auf der steten Empfindung dieses Ichs in allen Zuständen beruht das Selbstbewusstsein, es ist das dem seienden Ich anhaftende Wissen seiner selbst. Deshalb ist man sich seiner, als eines Identischen, bei allem Wechsel der Zustände bewusst.

III. Dualismus und Monismus.

Die Philosophie hat sich von alten Zeiten ab gesträubt, den Dualismus anzuerkennen, der im gewöhnlichen Vorstellen durch die Unterscheidung von Seele und Leib festgehalten wird. Man hat diesen Dualismus auf zwei verschiedenen Wegen zu einen Monismus aufzuheben gesucht; entweder wurde das Seelische zu einem Körperlichen gemacht oder umgekehrt das Körperliche zu einem Seelischen; doch haben manche Philosophen, wie z. B. Plotin, auch ein unbekanntes Etwas als Erstes aufgestellt, welches sich als solches erst in Körperliches und Seelisches besondert habe. Die höhere Werthschätzung, welche der Monismus beansprucht, stützt sich auf jene wissenschaftlichen Gefühle, welche nach Einheit des Mannigfachen verlangen, allein näher betrachtet ist auch er genöthigt, sofort aus der Einheit zu dem Unterschiede von Geistigem und Körperlichem zurückzukehren und danach das System weiter abzutheilen. Jene Einheit, mit der er beginnt, ist entweder, wie bei Plotin, etwas Unfassbares und Leeres, oder es wird das eine von Beiden als das Erste gesetzt; dann bleibt die Entstehung des Anderen aus jenem unfassbar und diese Unfassbarkeit wird durch die hypothetisch gesetzten Begriffe der Idee, oder Form oder Entwickelung nur verhüllt, aber nicht beseitigt. Es liegt dies in dem unvertilgbaren völligen Gegensatz dessen, was die Sinnes-, und dessen, was die Selbstwahrnehmung bietet. Im Körperlichen kommt man auch mit den feinsten Theilchen und den feinsten Kräften nicht weiter als

zu Stössen und Schwingungen der Atome oder Kraftcentren und es bleibt für den Menschen unmöglich, in diesen Stössen und Bewegungen dasselbe zu finden, was er in seinen Gefühlen und Begehrungen empfindet, was in seinem Wissen sich als das wunderbare Spiegelbild des Seienden darbietet und was in seinem begrifflichen Trennen und Beziehen sogar jeder, noch so entfernten Analogie mit Körperlichen widerspricht. Der philosophische Realismus geht deshalb zur Zeit noch von dem Dualismus des Körperlichen und Geistigen aus, ohne jedoch die Zurückführung desselben auf ein Princip als eine Unmöglichkeit behaupten zu wollen. Nur das bis jetzt dafür Beigebrachte reicht bei weitem zur Lösung dieser Frage nicht aus.

IV. Unsterblichkeit der Seele.

Vom realistischen Standpunkt aus erscheint eine Auflösung des Geistigen im Menschen gleichzeitig mit dem Verlöschen seines leiblichen Lebens als das Wahrscheinlichere; wobei indess der Realismus mit seinen Mitteln das Nähere über die Entstehung und den Untergang der einzelnen Seele nicht anzugeben vermag, ohne sich in Hypothesen zu verlieren, denen die Wissenschaft noch keine Zuverlässigkeit beimessen kann.

Aehnlich verhält es sich mit der Frage, ob ein unmittelbarer Verkehr der Geister stattfinden könne und wirklich stattfinde. Das gewöhnliche Vorstellen kennt nur einen durch Körperliches vermittelten Verkehr, und alles, was von einem solchen unmittelbaren Verkehr, sei es mit den Seelen verstorbener Menschen oder mit Geistern anderer Art, an Thatsachen berichtet wird, ist so wenig zuverlässig beglaubigt und gestattet noch so wenig einen Schluss auf solchen Verkehr, dass dem Realismus zur Zeit dieser Verkehr der Geister nur als das von persönlichen Gefühlen und Wünschen veranlasste Erzeugniss einer schwärmerischen Phantasie gelten kann.

C. Philosophie des menschlichen Handelns.

I. Die Ethik.

a. Die Elemente des Handelns. Jede einzelne Handlung lässt sich in vier Elemente zerlegen: in das Ziel, den Beweggrund, das Wollen und die Ausführung. Das Ziel zerfällt in das verwirklichte und das vorgestellte Ziel; mit letzterem beginnt, mit ersterem endigt die einzelne Handlung.

Die blosse Vorstellung eines Handelns oder eines dadurch zu erreichenden Zieles genügt nicht, um das Handeln in Thätigkeit zu setzen; auch das Wollen ist erst eine Folge des Beweggrundes. Dieser liegt in den Gefühlen; ein gegenwärtiges schmerzliches Gefühl treibt zu einem Handeln auf Beseitigung der Ursache des Schmerzes; die Vorstellung eines Geschehens, von welchem eine

Lust oder sittliche Befriedigung erwartet wird, erweckt ein Vorgefühl desselben, welches das Begehren nach der Verwirklichung jenes vorgestellten Zieles erweckt. Es ist deshalb ein Irrthum der idealistischen Systeme, wenn sie auch dem Denken oder der Vernunft die Macht zusprechen, den Menschen zum Handeln zu bestimmen, und wenn sie das Wollen als ein durch die Vernunft bestimmtes Begehren definiren. Wollen und Begehren sind dasselbe. Wäre das Denken und Wissen für sich im Stande, den Menschen zum Handeln zu bestimmen, so müsste der beste Kenner der Moral auch der sittlichste Mensch sein. Die Unterscheidung einer theoretischen und praktischen Vernunft bei Kant ist deshalb unstatthaft.

Das Wollen ist keine Kraft, sondern setzt nur die Kräfte in Bewegung. Es ist auch kein Denken und kein Gefühl; das Denken gehört zu den wissenden Zuständen der Seele; das Wollen aber wie die Gefühle zu den seienden Zuständen derselben. Das Wollen vermittelt die Ausführung des vorgestellten Zieles, indem es 1) die Vorstellung des Zieles im Grade steigert, und dadurch diejenige Bewegung im Denken weckt, welche Ueberlegung genannt wird und indem es 2) die motorischen Nerven der betreffenden Gliedmassen anregt, soweit eine körperliche ewegung den Anfang der Ausführung zu machen hat.

Die Reihe der Mittel zur Erlangung eines Zieles und die Reihe der Folgen, welche sich daran knüpfen, enthalten vielfach auch Ursachen schmerzlicher Gefühle; damit entwickelt sich in der menschlichen Seele ein Kampf zwischen zwei entgegengesetzten Wollen, von denen das eine das Ziel als Ursache der Lust begehrt, das andere wegen jener Schmerzen verabscheut. Dieser Kampf gehört zu den wunderbarsten Zuständen der Seele; er trennt die eine Seele gleichsam in zweie, welche beide die Kräfte des Denkens und des Körpers in Anspruch nehmen, um den Sieg über den Gegner zu gewinnen. Das Ende des Kampfes ist der Entschluss. Die meisten Ziele können nicht unmittelbar erreicht werden: es muss vielmehr eine Reihe von Thatsachen verwirklicht werden, die als Ursache das Ziel zur Folge haben. Diese vorhergehenden Ursachen heissen die Mittel und das Ziel heisst dann der Zweck, bei weit hinausreichenden Handlungen der Endzweck. Der Vorsatz bezeichnet das bewusste Wollen der Mittel; die Absicht das bewusste Wollen des Endzwecks.

Die vier Elemente des Handelns folgen sich zeitlich in der Weise, dass die Vorstellung einer Ursache der Lust oder der Befreiung von einem Schmerz das Vorgefühl dieser Lust erweckt (Hoffnung), dieses, als der Beweggrund, erweckt das Wollen und dieses führt zur Ausführung. Beim Handeln aus Instinkt, fehlt das Wissen des Zieles, während das Wollen der Mittel und die Ausführung in vollem Maasse vorhanden ist.

In der Moral und dem Recht entsteht die Frage, ob auch bei einer Handlung die von ihnen angeordneten Folgen eintreten sollen oder nicht d. h. ob die bestimmten Rechte und Pflichten daraus entstehen und ob die mit der vollen Handlung verknüpfte Strafe oder Belohnung eintreten solle. Hierauf beruht der Begriff der Zurechnung. Die idealistischen Systeme stellen hier mehr oder weniger bestimmte Regeln auf, welche sie aus dem Begriffe des Rechts oder aus der Natur der Sache abzuleiten suchen; der Realismus kennt dagegen keine natürliche Moral und kein Naturrecht; er kann daher nur auf die positiven Bestimmungen des betreffenden Landes verweisen. Diese sind höchst mannigfach und lauten je nach den Zeiten und Ländern oft entgegengesetzt. Hegel, welcher dieses nicht anerkennt, ist dadurch genöthigt, noch ein besonderes Heroenrecht neben dem Recht für gewöhnliche Menschen aufzustellen.

b. Die Gefühle der Lust. 1. Das Wesen derselben. Der Beweggrund im Handeln geht aus den Gefühlen hervor, welche sich mit dem erreichten Ziele verknüpfen; ohne diese der menschlichen Seele eingepflanzten Gefühle gäbe es keinen Beweggrund und folgeweise kein Handeln, sondern nur ein leeres zweckloses Spiel der menschlichen Kräfte. Die Gefühle sondern sich zunächst in die der Lust resp. Schmerzes, und in die der Achtung. Das Handeln aus Lust soll das natürliche Handeln und das aus Achtung das sittliche Handeln genannt werden.

Die Lust und der Schmerz können in ihrer Eigenthümlichkeit nicht definirt werden, man muss sie durch Selbstwahrnehmung kennen lernen. Die Lust ist kein Wissen (Spinoza, Locke, Herbart), und ebensowenig ein Begehren. Letzteres verlangt nur nach der Lust, ist sie aber nicht, sondern erlischt mit deren Eintritt. Lust und Schmerz haben ihre Grade; es kann das eine Gefühl scheinbar durch den Nullpunkt in das andere übergehen; aber falsch ist es, wenn Schopenhauer nur den Schmerz als etwas Seiendes anerkennt und die Lust nur als eine Minderung oder Normirung des Schmerzes behandelt; man könnte mit gleichem Recht das Umgekehrte behaupten. 2. Die Arten der Lustgefühle. Die Mittel der Sprache zur Bezeichnung der Mannigfaltigkeit derselben sind nur dürftig. Nach den Ursachen, aus denen sie entstehen, lassen sich acht Hauptarten der Lust und des Schmerzes unterscheiden: die Lust aus dem eigenen Körper; sie ist als Gefühl nur Zustand der Seele, im Körper liegt nur die Ursache; indem aber die sensibeln Nerven den Ort dieser Ursache vermitteln, glaubt der Lust oder Schmerz Erleidende, dass die Lust oder der Schmerz in dem betreffenden Körpertheile enthalten sei. Wie die Nerven Lust und Schmerz in der Seele herbeiführen, ist ebenso unbekannt, als wie durch die Sinnesnerven die Wahrnehmungen veranlasst werden. Die Lust aus dem Wissen, welche

entsteht, wenn das Seiende in Gewusstes umgewandelt wird, die Lust aus der Macht, wenn umgekehrt das Gewusste in ein Seiendes durch den Menschen umgewandelt wird; auch der Geiz ist nicht ohne diese Lust; ja sie ist meist dauernder, als die Lust, welche durch Verausgabung des Geldes dafür eingetauscht wird. Die Lust aus der Ehre, welche vielfach mit sittlichen Gefühlen verwechselt wird; die äussern Zeichen, wodurch die Anerkennung der Ehre ausgedrückt wird, sind von den Sitten des Landes abhängig; in Griechenland war es ein Lorbeerkranz, bei uns ist es ein gelbes Ordensband. Die Lust aus fremder Lust und der Schmerz aus fremdem Schmerz bildet das Wesen der Liebe. Die Lust des andern wird hier Zweck, weil sie zugleich Ursache der eignen Lust ist. Darin liegt das Wunderbare der Liebe; sie ist zugleich egoistisch und aufopfernd. Die Liebe ist der natürliche Zustand für den Menschen; deshalb sucht er das gemeinsame Leben. Die allgemeine Menschenliebe steigert sich, je enger die Verbindung wird. Der Hass und der Neid, wo die Lust des Einen den Andern Schmerz bereitet, sind deshalb nur Ausnahmen. Die Lust aus der kommenden Lust ist die Hoffnung; der Schmerz aus dem kommenden Schmerz ist die Sorge, die Furcht und die Angst. Die Lust aus dem Bilde der Lust ist das, was man gewöhnlich den Genuss des Schönen nennt. Endlich die Lust aus dem Leben. Das Leben an sich ist für den Lebenden die Quelle einer besondern und tiefen Lust. 3. Die genannten Gefühle bedürfen jedoch zu ihrem Entstehen neben der äussern bisher betrachteten Ursache noch eines innern Zustandes auf Seiten des Fühlenden; es ist die Empfänglichkeit. Sie lässt sich in vier Zustände zerlegen, aus denen sie sich zusammensetzt. Es sind 1) die natürlichen Anlagen, 2) die Bildung, 3) die Abstumpfung, 4) die Ausgleichung. Letztere beruht auf zwei Gesetzen; das erste lautet: die Lust- und die Schmerzgefühle wachsen nicht in demselben Grade oder Verhältniss, wie die Ursachen derselben. Der erste Orden macht glücklicher als der zweite, selbst wenn dieser ein höherer ist. Das zweite Gesetz lautet: Jede starke Lust mindert die Empfänglichkeit für die Lust überhaupt und steigert die Empfänglichkeit für den Schmerz. Der stete Schmerz wirkt das Umgekehrte. 4. Die Wirkungen der Lust- und Schmerzgefühle sind mannigfach. Zunächst erwecken sie das Wollen. Sie erstrecken sich zweitens auf die Kräfte der Seele und des Körpers. In der Regel werden beide durch die Lust erhöht und durch den Schmerz gemindert. Drittens wirkt jedes daseiende Gefühl entweder erhöhend oder mindernd auf die noch gleichzeitig in der Seele bestehenden Gefühle; die Arten der Lust gehen eine mannigfache Mischung mit einander ein. Die Gefühle haben viertens eine Wirkung auf das Denken. Jedes Gefühl steigert die Vorstellung, mit welcher es sich verknüpft und die so gesteigerte Vorstellung

bestimmt nun den weitern Gedankenlauf. 5. Das technische Handeln. Seine oberste Regel ist, mit dem wenigsten Schmerz die reichlichsten Mittel für die Lust herzustellen. Die allgemeine Volkswirthschaftslehre in ihrer Reinheit und frei von der Vermischung mit den sittlichen Geboten dargestellt ist eine Art von Naturwissenschaft, indem das von der Lust bestimmte Handeln des Menschen als das natürliche der gleichen festen Gesetzmässigkeit unterliegt, wie die in der Natur durch deren Kräfte sich vollziehenden Vorgänge. Sie erforscht die Gesetze der Production und des Austausches und zieht danach einer jeden besondern Production gewisse Schranken.

Eine zweite Schranke erhalten die auf die Lust gerichteten Thätigkeiten der Einzelnen und der Völker durch die Gesetze der Moral und des Rechts. Sie weist auf einen Beweggrund des Handelns hin, der mit der Lust nichts gemein hat.

c. Die Achtungsgefühle. 1. Das Wesen derselben. Mit Achtung sollen die Gefühle bezeichnet werden, welche man gewöhnlich sittliche Gefühle oder auch das Gewissen nennt. Die Macht dieser sittlichen Gefühle ist oft so gross, dass sie die stärksten Antriebe der Lust überwindet. Auch unterscheiden sie sich wesentlich von den Eingebungen der Klugheit, da diese, wenn sie auch der einzelnen Lust Schranken zieht, ihre Motive doch nur aus der Lust selbst entnimmt. Welches ist die Grundlage für diese sittlichen Gefühle? Das Sittliche ist davon unabhängig, ob es verwirklicht wird oder nicht; sein Inhalt kann deshalb aus dem Seienden nicht widerlegt werden; also, hat man gefolgert, kann es auch aus dem Seienden nicht begründet und abgeleitet werden. Man hat desshalb von jeher den Grund des Sittlichen in der Vernunft gesucht. Die Vernunft ist aber nur ein Denken und dieses kann mit seinen formalen Regeln keine inhaltliche Bestimmung für das Seiende und Handeln aus sich entnehmen. Hieran scheitern alle Systeme der Ethik, welche von dieser Grundlage ausgehen; unwillkürlich müssen sie die Lust hinzunehmen, um aus dieser den Inhalt zu gewinnen. Daher selbst bei den Stoikern die Prima naturae d. h. die ursprünglichen natürlichen Triebe, aus welchen sie den Inhalt des Sittlichen ableiteten. Auch Kant hat diesem Fehler nicht entgehen können; sein Princip, wonach die Fähigkeit einer Maxime, als allgemeines Gesetz zu gelten, die Sittlichkeit derselben begründen soll, ist, wie schon Hegel gezeigt hat, eben so leer, wie das Princip der Vollkommenheit Wolffs und das der Uebereinstimmung oder der Wahrheit Wollastons.

Schon bei den Vorgängen in der Natur, welche sich als die Offenbarung einer unermesslichen elementaren Kraft darstellen, bei den Stürmen des Meeres, bei schweren Gewittern, bei himmelhohen Gebirgen, beim nächtlichen Sternenhimmel, tritt für den Wahrnehmenden ein Staunen ein, welches ein Vergehen und Vergessen

des eigenen Ichs und ein Aufgehen desselben in die Hoheit der hier waltenden Naturkräfte enthält. Verbindet sich nun eine solche unermessliche Kraft mit einem lebenden Wesen, welches einen Willen hat und diesen Willen durch Gebote verkündet, so werden diese Gebote mit demselben Staunen und Vergehen seiner selbst vernommen. Die Wirksamkeit der Lustgefühle ist dann gelähmt, das Staunen verwandelt sich in Ehrfurcht und indem das eigene Ich in die Hoheit des Gebietenden aufgeht, wird dessen Wille zum eigenen Willen und die Erfüllung von dessen Geboten geschieht, nicht aus Furcht oder Zwang, sondern in dem erhebenden Gefühle, durch diese Erfüllung eins mit dem erhabenen Gebieter zu werden oder mit dem eigenen Ich in ihm aufzugehen. 2. Das Sittliche. Dies ist das Wesen der Achtungsgefühle und das von ihnen bestimmte Handeln ist das Sittliche. Sie entstehen nur aus der unermesslichen Macht des Gesetzgebers in dem davon betroffenen Menschen. Jene erhabene Macht wird für den Menschen zur Autorität. Das Sittliche ist somit selbst ein Naturproduct, ein aus den Elementen des Natürlichen Entstandenes. Erst wenn es geboren ist, erhebt es sich in der Brust des Einzelnen über das Natürliche und für ihn kann desshalb kein Ist das Soll widerlegen. Die Geschichte und Beobachtung lehrt, dass für den Einzelnen drei solcher erhabenen Mächte bestehen, welche zugleich die Quelle für den Inhalt des Sittlichen sind: 1. die Autorität Gottes vertreten durch den höchsten Priester; 2. die Autorität des Fürsten und 3. die Autorität des Volkes, als eines einheitlichen Ganzen. Für den Unmündigen werden diese Autoritäten zunächst durch die väterliche ersetzt. Haller hat die Macht als die Quelle des Sittlichen geltend gemacht, allein übersehen, dass nur die unermessliche Macht dazu geeignet ist, nicht die blosse grosse endliche Macht. So blieben der Philosophie nur zwei Wege übrig, entweder das Sittliche aus der Vernunft abzuleiten oder es ganz zu leugnen und nur die Lust als das Ziel und das Bestimmende für das menschliche Handeln anzuerkennen. Den erstern Weg haben Plato, Aristoteles, die Stoiker, Leibnitz, Kant, Schleiermacher, Hegel eingeschlagen, den zweiten die Cyrenaiker, Epikuräer, Spinoza, die Encyclopädisten, Bentham u. s. w. Jene mussten aber in versteckter Weise die auf der Lust beruhenden Gestaltungen des Lebens in ihre Systeme einführen, um überhaupt einen Inhalt zu gewinnen; diese suchten dem sittlichen Gefühl durch eine leise Veränderung des Begriffes der Lust Genüge zu thun. So steckt bei Epikur das Sittliche in seiner „Lust in der Ruhe“ im Gegensatz zu seiner „Lust in der Bewegung“; bei Andern, wie Shaftesbury und Schopenhauer in ihrem Begriff der Liebe oder des Mitleids; bei Spinoza liegt es in seinem Begriff der Freiheit, als der aus der innern Natur des Wesens hervorgehenden Nothwendigkeit seines Handelns.

Es kann deshalb kein sachliches Princip für den Inhalt des Sittlichen aufgestellt werden. Da die Autoritäten selbst Menschen sind oder als Gott, nur nach menschlichen Begriffen und Gefühlen gebildet werden, so erhellt, dass für die Autoritäten selbst kein Sittliches besteht und daher nur deren Lust den Anhalt für den Inhalt ihrer Gebote geben kann, welche sodann für den einzelnen Menschen zum Inhalt des Sittlichen werden. Er unterliegt der Veränderung im Laufe der Zeit und ist durchaus positiver Natur. Es giebt weder eine natürliche Moral noch ein Naturrecht.

Wie zur Entstehung der Lustgefühle neben der äussern Ursache auch eine innere Empfänglichkeit gehört, so ist auch zur Entstehung der sittlichen Gefühle neben der Wirksamkeit der Autoritäten eine innere Empfänglichkeit nöthig.

3. Die Wirkungen der sittlichen Gefühle. Indem der sittliche Mensch in Achtung vor den erhabenen Autoritäten deren Gebote erfüllt, fühlt er sich gleichsam eins mit denselben; er geht in seinem Empfinden in die Hoheit dieser auf und die Achtung, welche diesen gilt, umfasst damit auch das eigene Ich; das sittliche Handeln führt deshalb auch zur Achtung seiner selbst. Umgekehrt liegt in dem Zuwiderhandeln gegen deren Gebote eine Entzweiung mit ihnen, die zur Verachtung seiner selbst führt. Das Gewissen ist nur ein anderes Wort für das Gefühl der Achtung. Falsch ist es, wenn man meint, jeder böse Mensch werde von seinem Gewissen gepeinigt.

Für die Systeme, welche das Sittliche aus der Vernunft ableiten, hat die Erklärung des vielen, in der Welt geschehenden Bösen ihre grossen Schwierigkeiten. Für die realistische Auffassung verschwindet hier jede, da das Gefühl der Achtung weder das alleinige noch das übermächtige in der menschlichen Seele ist, auch die Autoritäten nicht als allmächtig gesetzt werden: so erklärt es sich, dass bei einem Widerstreit der Gefühle der Lust und der Achtung erstere die stärkeren werden können und dann den Willen zur Verfolgung ihres Zieles, entgegen dem sittlichen Gebote, bestimmen.

d. Die Freiheit. 1. Von dem gewöhnlichen Begriff der Freiheit, als einer Macht zu handeln, welche durch keine künstlichen und keine anderen Schranken gehemmt ist, als die, welche in der Natur oder in den Sitten des eigenen Landes begründet sind und welche durch die fortwährend steigende Macht der Menschen über die Natur und die stete allmähliche Veränderung der Sitten sich in einer steten Veränderung befinden, ist 2. die Freiheit zu unterscheiden, welche mit Freiheit des Willens bezeichnet wird. Sie betrifft die Frage, ob das einzelne Wollen des Menschen in seiner Entstehung und Einwirkung aufs Handeln ebenso, wie die Vorgänge in der Natur, von bestimmten Ursachen abhängig ist;

nur diese Freiheit ist also die Verneinung der Causalität und Nothwendigkeit. Letztere besteht aber nur im Wissen, nicht in dem Seienden; sie kann nie wahrgenommen werden, sondern wird nur empfunden als eine unter Umständen eintretende Wissensart. Das, was die Beobachtung des Seienden bietet, ist nur die zeitliche Folge eines zweiten Seienden und die stete Wiederholung dieser Folge. Bei der Beobachtung auf die innern Vorgänge innerhalb der Seele zeigt sich dieselbe, Regelmässigkeit des Geschehens, wie in der Natur. Nicht allein das Entstehen der Gefühle und des Wollens, auch die Bewegung im Vorstellen erfolgt nach festen Gesetzen (sg. Ideen-Association). Richtig ist, dass der Mensch vor dem Handeln die Folgen erwägen kann; allein der Entschluss und das wirkliche Wollen folgt auch hier immer derjenigen Richtung, wofür das Gefühl zuletzt als das stärkere auftritt. Nach dem Realismus besteht also keine Freiheit des Willens, vielmehr ist derselbe in seinen einzelnen Aeusserungen ebenso regelmässig an bestimmte vorgehende Umstände geknüpft, wie die Vorgänge in der Natur, aber diese Verbindung ist keine nothwendige, weil es im Sein überhaupt keine Nothwendigkeit giebt; erst im Denken bildet sich aus jener Regelmässigkeit für den einzelnen Fall in Folge der Subsumtion unter die Regel die Empfindung der Nothwendigkeit des Schlusses. Die Wirksamkeit der Gefühle und insbesondre auch der sittlichen bleibt übrigens, nach wie vor, bestehen und die Thätigkeit und Energie des Menschen bleibt dieselbe. Die Freiheit, in voller Strenge aufgefasst, würde nichts anderes als der Zufall sein, der Gang der Weltgeschichte nur ein Convolut von lauter Zufälligkeiten.

e. Das einfache Handeln. 1. Die Beweggründe in ihrem Verhältniss zu einander. Entspringt das Sittliche für den Menschen aus den Geboten erhabener Autoritäten, die vereinzelt zu verschiedenen Zeiten und Gelegenheiten erfolgen, so wird der Inhalt des Sittlichen zwar mit der Zeit anwachsen, aber er wird weder ein Princip einhalten, noch Alles Handeln befassen, vielmehr werden grosse Gebiete dem Handeln aus Lust und Klugheit offen bleiben. Bei dieser Auffassung stehen Lust und sittliche Motive sich nicht feindlich gegenüber; nur da, wo ein sittliches Gebot hinreicht, soll die Lust zurückweichen. Die Beobachtung zeigt ferner, dass sittliches und glückliches Leben nicht immer vereint sind. Kant postulirte daher einen allmächtigen Gott, der in einem jenseitigen Leben dieses Missverhältniss wieder ausgleicht. Für den Realismus sind seine Autoritäten nicht allmächtig, denn Gott ist für ihn nur ein geglaubter. Sie können daher den Lauf der Natur nicht hemmen; der sittliche Mensch erträgt daher das Unglück, wenn es ihn trifft; er findet darin keinen Widerspruch mit seiner Sittlichkeit und hat in seiner Seelenruhe eine Stütze, welche dem Unglück den schärfsten Stachel benimmt. 2. Die

Trennung des Rechts von der Moral. Für den Realismus ist das Recht nur ein Ausschnitt aus der Sittlichkeit. Ein Theil ihrer Gebote erscheint den Autoritäten entweder für sich oder für die Gesammtheit wichtiger und folgenreicher als das Uebrige; deshalb werden von ihnen bei diesem Theile den sittlichen Motiven noch Motive der Lust oder Androhung von Schmerzen hinzugefügt, um die Befolgung des Gebotes in höherem Masse zu sichern. Die Autorität kann nun entweder die Anwendung dieses Zwangsmittels sich selbst vorbehalten, oder, namentlich für den bürgerlichen Verkehr, diese Anwendung von dem Anrufen des dabei Interessirten abhängig machen. So entsteht im Rechtsgebiete der in der Moral unbekannte Begriff des subjectiven Rechts als einer von der Autorität selbständig oder auf Anrufen geübten Macht. Da der Begriff der Wichtigkeit, auf welche diese Absonderung des Rechtsgebietes aus dem allgemeinen Gebiet der Moral sich stützt, ein schwankender ist, so erklärt sich zugleich, wie die Grenzen zwischen Moral und Recht bei allen Völkern bald verengt bald erweitert werden, je nachdem die Sitten und die Bedürfnisse des Verkehrs sich geändert haben.

f. Die Gestaltungen des Sittlichen 1. innerhalb der Moral. Das Handeln der Menschheit war im Beginn blos durch die Antriebe der Lust und Klugheit bestimmt. Das Sittliche begann in den Familien mit den Geboten des Hauptes derselben, und erst als die Stämme sich zu einer Gemeinsamkeit zusammenschlossen, Oberhäupter des Stammes und ein Priesterstand sich ausgesondert hatten, konnte das Sittliche zu einem reichern Inhalt gelangen. Die Moral und das Privatrecht entwickelte sich wesentlich von dem Volke aus, durch dessen Gewohnheiten und stillschweigenden Gebote, während das öffentliche Recht von den Fürsten und die Pflichten gegen Gott und das geistliche Recht von den Priestern begründet wurden. Den Tugenden haftet eine Unbestimmtheit und Veränderlichkeit an, welche die Wissenschaft vergeblich zu überwinden gesucht hat. Keiner kann für das durch sie sanctionirte Princip eine Grenze aus sich selbst entnehmen. Diese regelt sich nun thatsächlich nach der verschiedenen Stärke, mit welcher die einzelnen in den Tugenden sanctionirten Richtungen sich in einem bestimmten Volke zu einer bestimmten Zeit geltend machen. 2. Die Gestaltungen im Privatrecht. Das Privatrecht konnte erst dann aus dem Gebiete der Moral sich mit einiger Bestimmtheit herausheben, als der Staat der Zwangsvollstreckung die nöthige Sicherheit gewährte und gleichzeitig die Entscheidung der Streitfälle aus den Händen des Volkes auf damit besonders betraute Beamte überging. Die wichtigsten Gestaltungen im Privatrecht betreffen das Eigenthum, den Vertrag und die Familie. Diese Verhältnisse bestanden schon vor dem Privatrecht, innerhalb der Moral und erhalten auch heute noch aus dieser ihre Ergänzung. Das

Eigenthum ist bald auf die Arbeit bald auf den Willen, als dessen Manifestation gestützt worden und die Rechtsverbindlichkeit der Verträge bald auf den Nutzen für die Gemeinschaft, bald auf die Pflicht zur Wahrheit. Aber die Rechtsphilosophie bemüht sich vergebens, eine philosophische Grundlage für Eigenthum und Vertrag zu ermitteln. Recht und Moral haben sich nicht aus einem sachlichen Princip entwickelt, sondern aus den vereinzelten Geboten verschiedener, oft von entgegengesetzten Motiven geleiteter Autoritäten. Auch nach einem Zwecke der Ehe und der Familie zu suchen, ist vergeblich; sie beruhen auf Trieben der Lust; die Moral sucht sie nur zu veredeln und das Privatrecht sie zu sichern; dies alles kann in sehr verschiedener Weise geschehen.
3. Die Gestaltungen im öffentlichen Recht. An sich stehen die Autoritäten als solche über dem Rechte und der Moral; sie können sich aber freiwillig zu einem Theile ihm unterwerfen. In Folge dessen entwickeln sich auch für Fürsten und Völker die Anfänge einer Moral, der sie unterworfen sind, wie dies z. B. im Völkerrecht zur Erscheinung kommt. Der Staat ist keine durch Vertrag Einzelner entstandene Gemeinschaft; er ist vielmehr eine thatsächliche Verbindung der drei Autoritäten; als solche wird er selbst zur Autorität und Quelle des Rechts. Jede Staatsform erscheint als die nothwendige Folge des zur Zeit bestehenden Machtverhältnisses zwischen den Autoritäten; sie bestimmt sich deshalb überwiegend nach der mächtigsten dieser Autoritäten, deren Wohl und Nutzen dann auch als der Hauptzweck dieser Staatsform heraustritt. Die Revolutionen sind ein Naturvorgang, der dem Rechte, ja selbst der Moral nicht unterworfen ist, so wenig wie der Ausbruch der Vulkane. Zur innern Thätigkeit des Staats gehört die Gesetzgebung und die Verwaltung, zur letztern auch die Strafrechtspflege. Der Staat ist hier der Berechtigte. Der Rechtsgrund für die Androhung und Vollstreckung der Strafe liegt lediglich im Gebote der Autorität. Eine andere Frage ist es, welche Gründe die Autorität oder den Staat bestimmen, diese Gebote zu erlassen; erst hier haben alle die Gründe (Abschreckung, Besserung, Wiedervergeltung u. s. w.) Platz, mit denen man irriger Weise die Rechtlichkeit der Strafe begründen will. Auch die Frage, wie weit die Strafe sich ausdehnen darf, ist keine Rechtsfrage; sie fällt ebenso wie die Strafe überhaupt, in das Ermessen der Autoritäten; und deshalb können sie auch die Todesstrafe aufnehmen. In der Souveränetät des Staats ist wesentlich enthalten, dass der Staat über dem Rechte steht und dass dies weder durch Vertrag, noch durch Eid, noch durch freie Unterwerfung der Autorität selbst aufgehoben werden kann.

g. Die Stellung der Wissenschaft zum Sittlichen. Die Wissenschaft und die Philosophie des Sittlichen haben dasselbe nicht zu erzeugen, sondern nur zu beobachten. Die Wissenschaft ist zu

einer Kritik des Rechts und der Moral grosser Völker, dieses Werkes der Weisheit und Erfahrung vieler Geschlechter ebensowenig berechtigt, wie zu einer Kritik der vorhandenen Pflanzen und Thiere; ihre Aufgabe ist hier wie dort dieselbe, d. h. die in dem Seienden, wie es besteht und durch die Beobachtung dem Menschen erreichbar ist, bestehenden Begriffe und Gesetze aufzusuchen und darzulegen. Die Ausübung einer Kritik der Rechtszustände ist kein Theil der Wissenschaft, sondern ein seiendes Element in der Fortbildung des Sittlichen.

Allerdings hat die fortschreitende Bildung in neuerer Zeit dahin geführt, die Wissenschaft zum Gesetze zu erheben; die Gebote der Autoritäten waren im Beginn für einzelne Fälle gegeben; allmählich nahmen sie einen allgemeinern Charakter an und man ist dazu übergegangen, ganze grosse Gebiete durch einen gesetzlichen Act zu regeln. Das Werk selbst musste damit einen wissenschaftlichen Charakter annehmen. An sich widerspricht ein solches Unternehmen der Natur der Autoritäten und dem Begriff des Sittlichen; das Wollen des Allgemeinen widerspricht der Natur des Wollens und der Ausdruck desselben sagt deshalb bald zu viel, bald zu wenig. Es tritt eine Vermischung der Standpuncte des Gesetzgebers und der Wissenschaft ein, welche sowohl die Aufgabe des erstern, wie die der Wissenschaft erschwert und beschädigt. Im Gebiete der Natur findet kein Urtheilen statt. Anders im Sittlichen. Hier werden die sittlichen Folgen einer That nicht durch Naturkräfte vermittelt, sondern durch das Urtheil der Menschen, welche die einzelne That unter das Gebot subsumiren und danach die in diesem damit verbundene Folge bestimmen, sei sie Achtung oder Verachtung, Zwang oder Hülfe, Strafe oder Belohnung. Alles Urtheilen ist aber dem Irrthum unterworfen. Im sittlichen Gebiete verbindet sich nun mit dem falschen Urtheile auch die Verwirklichung desselben und damit eine Störung des sittlichen Lebens selbst. Innerhalb des Rechts hat man daher seit alten Zeiten nach Garantien für die richtige Anwendung der Gesetze gesucht. Wenn die Urtheile der Gerichte über Fragen des Rechts oft entgegengesetzt lauten, so liegt dies an der Eigenthümlichkeit des Rechts, dem jene Folgerichtigkeit und Vollständigkeit abgeht, welche in der Natur ausnahmslos besteht.

h. Die geschichtliche Bewegung im Sittlichen. Da der Inhalt des Sittlichen auf keinem sachlichen Princip beruht, so fällt aller Anhalt für eine verschiedene Werthschätzung des Sittlichen verschiedener Länder und Zeiten. Auch der aus dem Nutzen und Wohl entnommene Massstab widerspricht dem Begriffe des Sittlichen und ist dabei selbst durchaus unzuverlässig. Daher fällt auch der Begriff des Fortschrittes des Sittlichen. Es ist deshalb auch eine Täuschung, wenn man von einer Bestimmung der Menschheit spricht. Wenn sie dem Ganzen fehlt, so kann

sie auch für den Einzelnen nicht bestehen. Er hat als Einzelner dem Sittlichen seiner Zeit und seines Volkes gemäss zu leben; im Uebrigen bestimmt die Lust und Klugheit sein Handeln und er folgt als Einzelner der Bewegung, welche in seinem Volke besteht.

II. Die Aesthetik.

Neben der natürlichen Welt hat der Mensch sich eine sittliche Welt errichtet, und als hier die nothwendigsten Grundlagen gelegt waren, hat er auch begonnen, eine ideale Welt des Schönen sich aufzubauen, in die er flüchtet, wenn die reale prosaische Welt ihm nicht mehr genügen will. So wie die sittliche Welt aus den Gefühlen der Achtung hervorgegangen ist, so ist auch das Schöne, was der Mensch geschaffen hat, aus einem Gefühle besonderer Art hervorgegangen, welches als die Lust aus dem Bilde der Lust zu bezeichnen ist. Insofern dieses Gefühl nicht durch wirkliche Gegenstände und deren Vorstellungen, sondern nur durch die Bilder dieser Gegenstände hervorgerufen wird, kann es als ideales Gefühl den realen Gefühlen in des Menschen Brust gegenübergestellt werden.

a. Der Begriff des Schönen. Vielleicht hat keine Aufgabe dem menschlichen Geiste so viel Anstrengung gekostet, als die, den Begriff des Schönen zu finden. Dem Realismus ergiebt sich auf Grund der Beobachtung des einzelnen Schönen und dessen Wirkung auf den Menschen der Begriff des Schönen als „das idealisirte Bild eines seelenvollen Realen“. Das Schöne darf nicht das Reale selbst sein, weil nur ein Bild desselben nicht in die realen Gefühle verstrickt. Es muss das Bild eines seelenvollen Realen sein, denn das Bild kann keine idealen Gefühle erwecken, wenn der Gegenstand, den es abbildet, nicht selbst als Ursache oder Träger der entsprechenden realen Gefühle sich darstellt. Dieses Bild muss endlich idealisirt werden, d. h. es muss sich von den prosaischen und seelenlosen Zuthaten befreien, welche in dem realen Dasein jedem seelenvollen Vorgange oder Gegenstande sich anhängen und damit das Hinaustreten seines seelischen Innern hemmen und abschwächen. Ebenso muss dasjenige Aeussere, welches als unmittelbarer Reflex des Innern gilt, nach Möglichkeit gesteigert werden. Diese drei wesentlichen Bestimmungen sind näher zu begründen.

Das Reale kann auch ein blos geglaubtes sein, wie die Götter und Engel der Religionen. Das Schöne ist für die ganze Nation; deshalb ist das Reale für es alles, dessen Wirklichkeit von dem gewöhnlichen Vorstellen angenommen wird. Es muss ein seelenvolles sein; d. h. es muss menschliche Gefühle widerspiegeln und sein Aeusseres muss als das Kennzeichen dieser Gefühle sie erkennbar machen. Darin liegt das Bedeutende, welches Göthe zum Wesen des Schönen erhebt. Je inniger und bekannter die Ver-

bindung zwischen diesen Gefühlen und ihrem Aeussern im Gegenstande ist, desto mehr eignet sich solches Reale zum Gegenstande des Schönen. Deshalb bildet der Mensch, seine Gestalt, seine Bewegung und sein Handeln und Kämpfen den wichtigsten Stoff für das Schöne. Nächst ihm sind es die Götter und Teufel der Religionen, die Gespenster u. s. w.; dann folgen die Thiere; aber selbst die unbelebte Natur kann als ein von Gefühlen erfülltes Reale aufgefasst werden. Dieses Seelenvolle, welches der Mensch sogar aus der Natur herauszulesen vermag, ist die Grundlage des Naturschönen im Gegensatze zum Kunstschönen. In Folge dieser das Aeussere beseelenden Gefühle zeigt sich die Allegorie und das Symbol nicht zum Gegenstande des Schönen geeignet.

Die zweite Bestimmung im Begriff des Schönen ist seine Bildlichkeit; schon Aristoteles spricht von einer Nachahmung des Realen. Als Bild muss das Schöne ähnlich sein; aber diese Aehnlichkeit zerfällt in verschiedene Arten je nach dem Elemente in dem seelenvollen Realen, auf das sich die Aehnlichkeit stützt. Indem das Schöne sinnlich wahrnehmbar gemacht werden soll, bedarf die Kunst selbst eines Materiales.

Hieraus haben sich die Unterschiede der einzelnen Künste entwickelt. Es ergeben sich sechs Hauptarten derselben. Die schöne Gartenkunst; sie malt mit den realen Gegenständen der Natur; ihr Werk ist der schöne Park. Auch die Werke der Baukunst sind im künstlerischen Sinne nur das Bild eines seelenvollen Realen, nämlich des Hauses, sei es das Haus eines Gottes, oder eines Fürsten, oder einer Gemeinde, oder eines Einzelnen.

Die Bildlichkeit in der Plastik ist schon viel deutlicher vorhanden; ihre Originale sind der Mensch, das Thier und die Götter. Bei der Schwere ihres Materials ist sie auf das Element der ruhenden Gestalt in ihrem Originale beschränkt. In den hierher gehörenden Nebenkünsten, der Pantomime, dem höhern Tanze und dem Ballet tritt auch die Bewegung und das Handeln als ein Element der Bildlichkeit hinzu. Die Malerei hat zu ihrem Element die Gestalt, wie die Plastik, aber nur die Flächengestalt; dafür kommt bei ihr aber die Farbe hinzu und damit steigt die Aehnlichkeit ihres Bildes mit dem seelenvollen Realen höher als bei der Plastik. Die Musik hat zu ihrem Element den Ton, die Art der Bewegung, das Tempo und den Rhythmus, in welchem zugleich das Element der Kraft enthalten ist. Das seelenvolle Reale für sie ist in den Naturtönen, in dem natürlichen Gesange der Menschen, in dem Tempo und Rhythmus, in welchem sie sprechen und sich bewegen, vorhanden. Ueber das Material, mit welchem die Dichtkunst ihre Bilder des seelenvollen Realen darstellt, haben die Systeme geschwankt. Aristoteles bezeichnet als dieses Material die Rede; aber es sind vielmehr die einzelnen bildlichen Vorstellungen, aus welchen dasselbe sich in der Phantasie des

Dichters ebenso zusammensetzt, wie aus den Farbenbildern das Gemälde des Malers. Als bildliche Vorstellung nimmt das Material der Dichtkunst an der Natur des Sinnlichen theil, aber dieses Sinnliche ist als blosse Vorstellung so vergeistigt, dass deshalb leicht seine bildliche und sinnliche Natur verkannt werden kann.

Die dritte wesentliche Bestimmung des Schönen ist die Idealisirung. Sie ist nicht dasselbe, wie das Ideale des Schönen; sie dient nur das seelenvolle Reale von seinen prosaischen Anhängseln zu reinigen und in seinen seelischen Zügen zu verstärken. Sie benutzt die Eigenthümlichkeit des Materials der einzelnen Künste, um gerade diejenigen Elemente im seelenvollen Realen in höherer Bedeutung hervorzuheben, für welche das Material vorzugsweise geschickt ist.

Die Idealisirung ist die freie That des Künstlers; während er in dem seelenvollen Realen und in der Bildlichkeit seines Werkes an die Gesetze der Natur gebunden ist, tritt er schöpferisch in diesem dritten Element des Schönen auf. Man hört oft zwei Regeln, die beide eingeschärft werden, obgleich sie einander widersprechen. Nach der einen wird der Künstler auf das Studium der Natur verwiesen; nach der andern soll das Schöne mehr sein als das natürliche, es soll über der Natur stehen, sie veredeln. Die Lösung liegt darin, dass die eine die Bildlichkeit des Schönen, die andere dessen Idealisirung behandelt. Beide bezeichnen daher ein wesentliches Element im Schönen und ihre Versöhnung liegt in den Grenzen, welche die Bildlichkeit der Idealisirung zieht. Daher ist selbst das Unnatürliche, wenn die auftretenden Personen in der Oper z. B. nicht sprechen, sondern nur singen, und das Unwahrscheinliche, wenn z. B. ein Drama einen Zeitraum von Jahren auf wenige Stunden verkürzt, nicht ausgeschlossen. In Bezug auf Sittlichkeit ist bekannt, dass alle Künste in ihrem Schönen sich mannigfache Ueberschreitungen der sittlichen Regeln, wie sie für das reale Leben gelten, erlauben. In der idealen Natur des Schönen ist allerdings ihnen eine grössere Freiheit gestattet. So kann den Helden im Kunstwerk eine Steigerung ihrer Leidenschaften in das Erhabene gestattet werden. Ebenso kann das Unsittliche dadurch einen breiten Platz im Schönen finden, wenn der Schaden und Schmerz, welcher sich in der realen Welt damit verbindet, davon ferngehalten und daneben dessen Darstellung mit einer gewissen Naivetät geschieht, wie z. B. im Dekameron des Boccaccio. Die Grenze, wie weit die Kunst hier gehen kann, ist nicht mehr aus ihr, sondern aus der Empfindlichkeit der Zuschauer zu entnehmen. Die Italienerinnen nehmen an den nackten Männergestalten keinen Anstoss, während die Engländerinnen selbst den Tischbeinen Hosen anziehen möchten. Unzulässig bleibt aber in jedem Falle die Verherrlichung des Unsittlichen und die Schminke, mit welcher es in

den französischen Dramen und Romanen zu einem Sittlichen umgewandelt werden soll.

Nächst diesen drei wesentlichen Begriffsstücken des Schönen enthält dasselbe noch ein Element, welches ihm mehr äusserlich anhaftet. Es ist das Sinnlich-Angenehme, welches sich mit dem Bilde des Schönen verbindet. Die realen Gefühle, welche es im Beschauer oder Hörer erweckt, verschmelzen sich mit den idealen Gefühlen, geben diesen dadurch eine höhere Kräftigkeit. Der sinnliche Reiz, der in den Farben liegt, ist bekannt. Die Wellenlinie erweckt ein ähnlich angenehmes, sinnliches Gefühl. Alles Eckige und Scharfe verstärkt umgekehrt die Wirkung des Komischen.

b. Die Besonderung des Schönen. Dieselbe vollzieht sich nach den drei wesentlichen Bestimmungen des Schönen in verschiedener Weise. Die Besonderung nach dem Seelischen führt zu dem Gegensatz des Erhaben-Schönen und des Einfach-Schönen. Jenes zerfällt wieder in das Natur-Erhabene, in das Geistig-Erhabene, in das Edle mit dem Gegensatz des Gemeinen, und in das Tragische. Das Erhaben-Schöne wird es, wenn es die Gefühle der Achtung zu seinem Inhalte nimmt; das Einfach-Schöne, wenn die Gefühle der Lust und des Schmerzes. Das Tragische ist der Untergang des Erhabenen. Als solches steht es über dem Sittlichen und bedarf, wie die meisten grossen Tragödien zeigen, keiner sittlichen Lösung. Das ideale Gefühl des Zuschauers bei ihm ist kein Mitgefühl mit dem Leiden des Helden, keine Furcht, keine sittliche Erhebung, sondern eine Hemmung alles Fühlens und ein Vergessen alles Irdischen, in dem selbst das Erhabene in seiner unermesslichen Macht vor dem Untergang sich nicht zu schützen vermag; dies Gefühl ist vielmehr eine ideale Erhebung über alles Irdische und Endliche überhaupt. Das Einfach-Schöne sondert sich in das Einfach-Schöne im engern Sinn, dessen Inhalt die Gefühle der Lust bilden, und in das Komische als das Bild eines verkehrten und in leichten Schmerz gerathenden Handelns, welches in dem Zuschauer das Gefühl seiner Ueberlegenheit weckt.

Nach der Bildlichkeit sondert sich das Schöne in das Naturschöne und das Kunstschöne; jenes in das Naturschöne im engern Sinn und das Geschichtlich-Schöne; dieses in das elementare und vollendete Schöne, oder das Kunstwerk. In dem Naturschönen fällt das Reale mit dem Bildlichen zusammen; es bedarf aber nicht minder, als das Kunstschöne, einer menschlichen Thätigkeit zu seiner Verwirklichung. Künstler und Geniessender sind hier eine Person.

Je nach dem Grade und der Art der Idealisirung sondert sich das Schöne 1. in das Ideal- und Naturalistisch-Schöne; bei jenem wird mehr die Harmonie aller Gefühle, bei diesem das einzelne hervortretende Gefühl in seiner bildlichen Darstellung gesteigert. Die Zukunftsmusik unter Führung Wagners ist naturalistisch. Das

Schöne sondert sich 2. in das Form- und das Geistig-Schöne. In der antiken Dichtkunst herrscht das Formschöne vor; die neuere Zeit drängt zu dem Geistig-Schönen, wo das Gefühl nicht zu streng durch die Form eingezwängt ist, sondern diese so verdünnt und verkürzt wird, dass das Geistig-Schöne schneller genossen werden kann. Endlich theilt sich 3. das Schöne danach in das Symbolisch- und das Classisch-Schöne. In letzterm sind alle Elemente des Schönen in der reinsten Harmonie verwirklicht. Das Romantisch-Schöne bildet eine Unterart des Geistig-Schönen.

c. Das Kunstwerk. Im Kunstwerk erhält das Schöne seine Vollendung. Seine Eigenthümlichkeit liegt in der Mannigfaltigkeit seines Inhaltes, in der Einheit, zu welcher diese Mannigfaltigkeit sich zusammenschliesst, und in der Lösung, d. h. in der beruhigenden Empfindung, mit welcher für den Zuschauer oder Hörer der Wechsel der Gefühle im Laufe des Ganzen abschliesst. Es zerfällt seinem Inhalte nach in das Handlungsbild und das Stimmungsbild; beide haben die Gefühle zu ihrem Inhalt, aber die Aeusserungen, wodurch diese Gefühle sich kund geben, sind entweder Handlungen des Menschen, der Völker oder es sind ruhende Verhältnisse, wo die Handlung ganz fehlt oder nur in leichtem Spiele sich ergeht. Die Gartenkunst, die Baukunst und die Musik bieten nur Stimmungsbilder; dagegen kann die Plastik, die Malerei und die Dichtkunst sowohl Stimmungs- wie Handlungsbilder liefern. Durch die Verbindung mehrerer Künste zur Herstellung eines Kunstwerks kann die Wirkung auf den Zuschauer gesteigert werden; aber ebenso unzweifelhaft ist, dass jede der so verbundenen Künste, in ihren Mitteln der Darstellung eine wesentliche Beschränkung erleidet, die oft durch die Gesammtwirkung nicht voll aufgewogen werden.

d. Der Genuss und die Erzeugung des Schönen. Das Schöne ist nur um des Genusses wegen da, den es dem Künstler bei dessen Schaffen und dem Beschauer bei dessen Wahrnehmung gewährt. Das Kunstwerk hat seinen Zweck nicht in sich, sondern in diesem Genusse. Die wirkliche Welt selbst kann dem sinnigen Künstler meist nur Vereinzeltes bieten; deshalb ist es die Conception des Künstlers selbst, welche bald ergänzend, bald das Ganze schaffend den Stoff ihm gewähren muss. Diese Conception in ihrem höhern Grade ist das Kennzeichen des Genies. Sie ist bei grossen Meistern vorzüglich an der vollen Einheit, womit sie alles Mannigfache zusammenschliesst, erkennbar.

Im Allgemeinen ist gegenwärtig das Geistig-Schöne das vorherrschende in allen Künsten. Die älteren Bildungen, welche aus dem Form-Schönen hervorgegangen waren, werden sowohl in der Musik wie in der Dichtkunst bei Seite gelegt; nur die einfachsten Versmasse können sich noch erhalten und die Musik soll kein anderes Gesetz mehr einhalten, als der unmittelbare Ausdruck des

Gefühls zu sein. Auch in den bildenden Künsten überragt diese Richtung. Die Klage, dass die Kunst in der Gegenwart von ihrer Höhe herabsteige, ist völlig unbegründet; sie wird nur von Theoretikern erhoben, welche an ihren Mustern aus der Antike festhalten, und von alten Leuten, denen das Verständniss für das Geistig-Schöne der Neuzeit noch nicht in den Kopf will, weil ihre idealen Gefühle noch zu sehr von früheren Formen bedingt sind.

e. Das verzierende Schöne. Es ist realen Zwecken unterthan und kann dem Realen sich nur soweit anfügen, als der Zweck des letzteren dadurch nicht gehindert wird.

III. Die Religionsphilosophie.

a. Begriff der Religion. Der Mensch hat in Ergänzung der natürlichen Welt nicht blos eine sittliche und eine ideale Welt, sondern auch eine jenseitige göttliche Welt sich geschaffen. Die jenseitige Welt der Religion ist für den Gläubigen eine wirkliche Welt. Für den Realismus ist die Religion keine Quelle der Erkenntniss, sondern nur ein Gegenstand der Erkenntniss. Nur so ist die Philosophie im Stande, die Religion, trotzdem dass sie deren Lehre nicht als die Wahrheit anerkennt, in ihrer hohen Bedeutung für das Wohl und die Sittlichkeit der Menschheit zu würdigen, sie gegen die Angriffe einer, diese Stellung misskennenden Wissenschaft zu schützen und die Nothwendigkeit ihrer Entstehung und Entfaltung darzulegen. Der Begriff der Religon gestaltet sich hiernach für den Realismus 1. als eine Lehre von der Gottheit und ihrem Verhältniss zur Welt, die nicht auf den Fundamentalsätzen der Erkenntniss, sondern auf den Bedingungen beruht, welche ausserhalb jener Fundamentalsätze eine Ueberzeugung und einen Glauben herbeiführen, 2. als ein Gefühl der Achtung und Ehrfurcht gegen die göttlichen Wesen, welche nach dieser Lehre die höchste Autorität für den Menschen bilden, 3. als ein Handeln, welches, von diesem Gefühl getragen, sich theils zu einem Cultus der Gottheit entwickelt, theils die Gebote der Religion innerhalb der Sphäre der Sittlichkeit und des Rechts verwirklicht, und 4. als eine äusserliche Gemeinschaft der Gläubigen, welche sich ähnlich den Formen des Staats organisirt, und damit der Lehre, den Gefühlen der Gläubigen und ihrem Handeln einen festern Halt gewährt.

b. Die Entstehung der Religion und ihre Besonderung. Der rohe, ausserhalb der Civilisation stehende Mensch ist in seiner Existenz und seinem Wohlbefinden ausschliesslich von den Mächten der Natur abhängig, seine Herrschaft über die Natur ist dabei noch eine äusserst geringe, seine Phantasie wird gleich der eines Kindes noch von keinem wissenschaftlichen Denken in Zucht gehalten; so war es natürlich, dass bei allen rohen Völkern diese gewaltigen Naturmächte, wie die Sonne, der Mond, der Himmel, die Erde, das Meer u. s. w., allmählich als persönliche Wesen aufgefasst wurden,

und dass bei deren Gestaltung die Natur des Menschen das Vorbild abgab. Die Naturmächte zeigten sich oft im Kampfe mit einander; deshalb waren die ersten Religionen sämmtlich polytheistisch. Die Götter der Naturreligionen galten den Menschen nur als mächtige Wesen, von deren Belieben das Wohl oder Wehe der Menschen abhing, ohne dass sie dabei durch sittliche Regeln geleitet wurden. Als indess mit dem Fortschritt der Kultur auch die sittlichen Elemente des Lebens in den Völkern Asiens zu einiger Festigkeit gelangt waren, konnte es nicht fehlen, dass diese Götter, die bis dahin nur als Wesen von unermesslicher Macht aufgefasst worden waren, nun auch mit sittlichen Gesinnungen und Thätigkeiten ausgestattet wurden. Insbesondere entwickelte sich daraus die Vorstellung eines Lebens nach dem Tode. Die Abtrennung der Götter von der Natur wurde noch entschiedener und bestimmter vollzogen und jene Vielheit der Götter zog sich allmählich zu einem allmächtigen und allweisen Gott zusammen. Schon die indischen Religionen der Brahmanen und der Buddhisten zeigen deutlich diesen Fortschritt; aber am vollständigsten vollzog er sich in der jüdischen Religion. Je reiner in dem Christenthum dann dieses sittliche und geistige Element der Religion zur Entwickelung kam, um so mehr mussten diese unschätzbaren Wirkungen bei ihr auch für das irdische Leben hervortreten und viele Jahrhunderte hindurch war so die christliche Religion der feste Pfeiler, auf welchem das Leben der Völker nach allen Richtungen hin ruhte und welcher sie vor einem Versinken in Barbarei selbst in den dunkelsten Zeiten zu schützen vermochte. Aehnliches gilt von der Blüthe des Islam und der indischen und persischen Religion.

c. Der Verfall der Religionen. Auf diese Zeiten der Macht und Blüthe ist nach Ausweis der Geschichte bei jeder Religion auch eine Zeit des Verfalls gefolgt. Die Gründe dafür liegen in der eigenen Natur aller Religionen. Sie nehmen bei ihrer Entstehung den Inhalt ihrer Lehre aus dem auf, was zu dieser Zeit an Natur- und Menschenkenntniss in dem betreffenden Volk besteht. Neben dieser so fixirten Lehre der Religion blieb jedoch die Wissenschaft in einer Fortentwickelung ihres Inhaltes, und gelangte dadurch allmählich zu Ergebnissen, welche mit jenen Lehren der heiligen Schriften sich nicht mehr vertrugen. Ebenso hatte das sittliche Leben des Volkes eine fortschreitende Entwickelung.

d. Die Zukunft der Religion. So entsteht die hochwichtige Frage, wohin diese Zersetzung des Glaubens und dieser Kampf gegen die Macht der Kirche, wie er innerhalb der civilisirten Nationen der Erde jetzt stattfindet, schliesslich führen wird. Man kann nicht die Philosophie an Stelle der Religion setzen; ebenso unnatürlich erscheint das Mittel, wonach man nicht die Religionen, sondern nur die Kirche beseitigen will. Die Gleichheit des Glaubens

führt mit Nothwendigkeit auch zu einer äusseren Verbindung der Gläubigen. Die Philosophie muss vielmehr offen anerkennen, dass der Kampf zwischen der Religion und ihren Gegnern auf beiden Seiten seinen letzten Grund in der unveränderlichen zwiespaltigen Natur der menschlichen Seele hat. Die Religionen sind aus Gefühlen der edelsten Art, aus der Ehrfurcht vor erhabenen und sittlichen Mächten hervorgegangen und besitzen an diesen ihren festesten Halt, ebenso haben auch ihre Gegner, die Wissenschaft, die Selbständigkeit der Individuen und die Souveränetät des Staats, in den edelsten Trieben des menschlichen Geistes ihre Grundlage und entnehmen aus diesen Quellen ihre unzerstörbare Macht. Es ist deshalb vergeblich, aus Gründen der Moral und des Rechts hier für die eine oder die andere Seite Partei zu ergreifen; Staat und Kirche sind beide Autoritäten; beide sind zwar Quellen der Sitte und des Rechts, aber beide stehen als solche nicht unter, sondern über dem Recht. Ebenso haben Wissen und Glauben beide ihre Grundlage in der Natur des menschlichen Geistes; beide können die gleiche Stärke der Ueberzeugung von der Wahrheit ihres Inhaltes durch ihre Mittel herbeiführen und beide sind bei der völligen Verschiedenheit dieser Mittel gleich unfähig, einander zu widerlegen.

Es ist richtig, dass es der Wissenschaft gelungen ist, den Glauben durch alle Schichten der Gesellschaft tief zu erschüttern; allein der Wissenschaft wird stets ein grosses Gebiet unerreichbar bleiben, über welches jeder sinnige Mensch einen Aufschluss verlangt. Es ist das positive Unendliche in allen Richtungen, nach welchem das Wissen und das Gemüth verlangt und welches die Wissenschaft, je strenger sie sich an ihre Fundamente hält, um so weniger zu bieten vermag. Die andere starke Seite der Religion liegt in ihrer Bedeutung für den Bestand der sittlichen Welt. Nur die Religion erfasst den Menschen in der Tiefe seines Innern und lässt sein Handeln als ein sittliches aus seiner Gesinnung hervorgehen.

Als Ergebniss stellt sich mithin heraus, dass keine der beiden einander bekämpfenden Mächte einen vollen und dauernden Sieg über die andere erlangen wird.

Nach diesem Vortrage gab Hr. Prof. Pappenheim folgende Bemerkungen:

Meine erste Erinnerung an Herrn von Kirchmann ist aus dem J. 1849. Er war damals Vicepräsident des Appellationsgerichts meiner Vaterstadt Ratibor, und ich nahm, noch Gymnasiast, an dem Fackelzuge teil, mit welchem man seine Wahl in die zweite preussische Kammer feierte. Später, 1862, verschaffte mir eine günstige Fügung seine persönliche Bekanntschaft; ich verkehrte

seitdem mit ihm, wenn er als Abgeordneter hier in Berlin lebte, und nachher, als er hierher übersiedelte, in seinem Hause, seiner Familie; sein freundliches Wohlwollen war es auch, das meinen Eintritt in unsere philosophische Gesellschaft veranlasste und förderte. So kann ich aus längerer unmittelbarer Erfahrung bestätigen, was Hr. Prof. Lasson über den wissenschaftlichen Eros des ausgezeichneten Mannes, über seiue philosophische Persönlichkeit überhaupt gesagt hat. In hochvorgerückten Jahren übte er eine strenge Einteilung seiner Zeit und legte sich ein ungewöhnliches Maass von Arbeit auf. Sein Verhalten zeigte stoische Züge. Wenige besitzen den Gleichmuth der Seele, die Freiheit von Eitelkeit, Ueberhebung, Rechthaberei, die Bereitwilligkeit auch den Gegner zu hören und aus seinem Munde Tadel zu vernehmen, wie er. Es war wohl im J. 1867, als Herr v. Kirchmann nach dem Erscheinen seiner ersten philosophischen Arbeiten, hier zum ersten Mal öffentliche philosophische Vorträge hielt. Er hatte mich dazu eingeladen. Seine treffliche, hochbegabte Gemahlin empfing mich, als ich in den Saal trat, mit den tief erregten Worten: „Was sagen Sie dazu, wie man meinen Mann behandelt hat?“ Denn wenige Tage oder Wochen vorher war Hr. v. K. seines Amtes, ohne Pensionsanspruch, entsetzt worden. Er aber hatte seine Gemüthsruhe schnell wiedergefunden; und leidenschaftslos, klar und ruhig, nur der Sache zugewandt, sprach er nun über die höchsten philosophischen Probleme und legte den Zuhörern seinen Standpunkt dar. Einige Tage darauf, anfeinem Sonntag-Vormittag, überraschte mich sein Besuch. Er tra mich schreibend. „Sie finden mich bei einem Berichte über Ihre Vorträge für die Vossische Zeitung“, sagte ich ihm. „Das freut mich“, erwiderte er; und ich glaubte zu merken, dass er gekommen wäre, mich zu einer öffentlichen Aeusserung über seine Vorträge zu veranlassen. „Aber ich lobe Sie nicht blos!“ fügte ich lachend hinzu; „ich kann mich mit Ihrem Standpunkte noch nicht befreunden.“ „Das macht nichts!“ erwiderte er; „es ist mir lieb, wenn Sie nur etwas schreiben. Lesen Sie, was Sie geschrieben haben.“ Ich las, Lob und Tadel; aber er veranlasste mich mit keinem Worte, den Tadel einzuschränken.

Selbständigkeit des Urteils ferner, der Muth, die Unerschrockenheit auch gegen die Meinungen des Tages zu handeln und zu reden charakterisirten den Mann, und wir Alle, die wir hier sitzen, wissen, dass für die Förderung der menschlichen Einsicht mehr als Zehntausend, welche dasselbe sagen, oft Einer werth ist, welcher etwas Anderes sagt. Hr. St.-G.-R. Meineke hat uns vorgeführt, wie Hr. v. K. die herrschende Ansicht über die Jurisprudenz nicht fürchtete; so, ohne Rücksicht auf die Meinung der Menschen, verfuhr er auch sonst. Man erzählt, dass er, als er, während seines unfreiwilligen Urlaubs aus dem Amte, im Kgr. Sachsen ein Landgut bewirthschaftete, in einfachster Kleidung buchstäblich den Pflug über den

Acker führte; und täuscht mich in diesem Augenblick meine Erinnerung nicht, so spricht er in seinem interessanten Buche über Italien mit naiver Offenheit von seinem Besuche bei Pio nono, nachdem er kurz vorher von dem bei Garibaldi berichtet hat. Seine Bemerkungen in demselben Buche über den nachtheiligen Einfluss, welchen langjähriger Aufenthalt in Italien, nach seiner Beobachtung, auf deutsche Künstler übe, waren gleichfalls überraschend und wurden ihm übel aufgenommen. Die Einrichtung unserer Universitätsvorlesungen stellte er einmal in der Vossischen Zeitung als zum teil überlebt dar, indem er an der Art der Vorträge, welche er im Laufe eines Vormittags gehört hatte, öffentlich strenge Kritik übte; natürlich blieb man ihm die Antwort nicht schuldig. Seine Verherrlichung der Organisation der katholischen Kirche in einem Aufsatz (oder einer Rede) kostete ihn bekanntlich später sein Abgeordneten-Mandat; aber auch schon früher hatte er von dieser Auffassung, und, was damit zusammenhängt, von seinem Mangel an Sympathie für die liberalen Parteien in der evangelischen Kirche kein Hehl gemacht; so sagte er zu mir, als ich nach Einführung unserer Kirchenverfassung zum Gemeindevertreter gewählt wurde, ich würde mich doch wohl zur conservativen Partei halten; was ich freilich ablehnen musste. Bekannt endlich ist es, dass der Vortrag in einem Arbeiterverein, in welchem er die Malthus'sche Kindertheorie berührte, für ihn folgenreich geworden ist.

Er handelte und sprach, sage ich, wie er dachte. Aber mit derselben Natürlichkeit schrieb er auch. Ich halte seine Art der philosophischen Darstellung für verdienstvoll. Nichts Gesuchtes, nirgends ein Haschen nach Effekt; kein Prunk, weder mit Gedanken noch mit Worten; nirgends absichtliche Dunkelheit und Schwierigkeit; alles ist klar und durchsichtig; er will nicht schön schreiben, und doch schreibt er schön; er schreibt eben naiv. Auch dadurch hat er dazu beigetragen, philosophische Lectüre wieder zu Ehren zu bringen. Er versteht es oft, mit wenigen einfachen Worten Bedeutendes zu sagen; so halte ich seine Definition des Tragischen als „den Untergang des Erhabenen“ (Aesthetik II, 29) für sehr glücklich. Schopenhauer schreibt packender, weil mit grösserem πάθος, mit Leidenschaft, geistreicher, witziger; in Kirchmann tritt das Subject mehr zurück, er schreibt kühler, sachlicher. Auch die Aeusserlichkeit seiner Darstellung, die Gedanken in kurzen Paragraphen bestimmt abzugrenzen, hat etwas Wohlthuendes, das Verständniss Förderndes.

Was seinen philosophischen Standpunkt anlangt, so stimme ich mit Hrn. Prof. Lasson darin überein, dass Hr. v. K. mir nicht zur völligen Klarheit gelangt zu sein scheint. Er will nicht Kantianer sein, aber das Apriorische macht sich doch auch bei ihm (in den „Beziehungsformen“) geltend. Im Ganzen hatte ich oft den

Eindruck, und ich habe es ihm mündlich und wohl auch schriftlich gesagt, dass er sich in die Kantische Fragestellung nicht hineinzufinden vermochte. Vielleicht, weil er bereits in vorgerückten Jahren, nachdem er schon den eigenen Standpunkt genommen und sich darin festgesetzt hatte, an Kant herantrat. Es ging ihm ähnlich mit der griechischen Skepsis: früher, und noch im vorigen Jahre, als ich in unserem Kreise ein Thema aus diesem Gebiete behandelte, zeigten seine Aeusserungen, dass er die Erkenntnisstheorie der Skepsis nicht ohne das, freilich auch schon in alter Zeit und selbst bei Kant vorkommende Missverständniss auffasste, als lehre die Skepsis den Schein der Dinge.

Hr. Prof. Lasson hob es, lobend, hervor, dass Hr. v. K. von Skepticismus frei war. Für das Gebiet der Ethik möchte ich das nicht zugeben. Hier war er voller Skeptiker; er hatte auch grade für die Ethik der griechischen Skepsis Sympathie, und auf seine Veranlassung unternahm ich für die Philosophische Bibliothek schon vor einigen Jahren eine Uebersetzung von Sextus Empiricus' *πρὸς τοὺς ἠθικούς*, deren Vollendung und Veröffentlichung dann aus äusseren Gründen unterblieb. Ich hatte ihn, weil ich seine Uebereinstimmung mit Sextus darin kannte, sogar gebeten, die Erläuterungen zur Uebersetzung zu übernehmen; doch überliess er sie mir. Diese Uebereinstimmung bestand darin, dass auch er ein objectives Princip der Ethik nicht aufzufinden vermochte; er wies mit Vorliebe (z. B. auch in seiner Ausgabe der Schleiermacherschen Uebersetzung von Platons Staat 138. 149. 241. 347.) auf die geschichtlichen und örtlichen Verschiedenheiten des als sittlich Geltenden hin, gerade so wie es die griechische Skepsis thut, und er glaubte darum die Existenz des als sittlich Geltenden nur aus dem Princip der Autorität erklären zu können.

Hr. Frederichs sprach Folgendes:

Möge es auch mir gestattet sein einige Worte der Erinnerung unserm verstorbenen Vorsitzenden zu widmen. Ich bin mit ihm zugleich Mitglied der philosophischen Gesellschaft geworden und zwar in einer Zeit, als dieselbe in Folge der Trennung mehrerer Mitglieder, die sich zu einer besonderen Gesellschaft vereinigten, eine Krisis zu bestehen hatte. Wir waren zusammen eingeladen und wohnten einer Sitzung bei, schieden aber fast entschlossen, derselben nicht beizutreten, weil wir bei dem stark ausgeprägten Hegelianismus, der damals noch in der Gesellschaft hervortrat, kaum eine erspriessliche Thätigkeit für uns erwarten konnten. Allein ein nochmaliger Besuch einer Sitzung, in welcher sich an den Vortrag eine lebhafte Diskussion knüpfte, an der wir gleichfalls theilnahmen, liess uns die Thätigkeit der Gesellschaft in einem günstigeren Lichte sehen. Namentlich die philosophische Debatte

hatte nicht geringe Anziehungskraft auf uns ausgeübt und ganz besonders auf v. Kirchmann. Denn da war er in seinem Element. Es erfolgte unser Beitritt, und wir haben es nicht bereut in einen Kreis von Männern einzutreten, welche nach der Reorganisation der Gesellschaft, ohne Unterschied des philosophischen Standpunktes, gemeinsam die Fahne philosophischer Wissenschaft hoch hielten. v. Kirchmann wurde bald Vorsitzender. Welch' angestrengte Thätigkeit er in dieser Eigenschaft entfaltete, mit welcher Hingebung für die Zwecke der Gesellschaft er wirkte, das ist uns allen noch in guter Erinnerung. Selbst die Geschäfte, welche dem verehrten Mitglied Dr. Ascherson und mir in der Redactions-Commission oblagen, übernahm er und besorgte zu unserer Erleichterung Alles bis ins Kleinste.

Was den philosophischen Standpunkt unseres verstorbenen Freundes betrifft, so haben die Vorredner bereits ausführlich darüber gesprochen. Seine Ansichten über Recht und Moral, die er aus dem Princip der Autorität ableitet, habe ich hier unlängst in einem Vortrage entwickelt, der mit der ausführlichen Discussion in unsern Mittheilungen gedruckt ist. Sein positivistischer Realismus ging meines Erachtens aus zwei Mängeln, die in seiner Beobachtungsweise der Dinge lagen, hervor. Er hat eigentlich nie den Kernpunkt der idealistischen Erkenntnisstheorie begriffen, so dass er im Grunde genommen wenig über den Standpunkt Lockes in dieser Beziehung hinausgekommen ist. Daher konnte ihm in einer Discussion Herr Prof. Lasson mit Recht die Worte zurufen: „Mein verehrter Gegner glaubt von einer Welt der Dinge umgeben zu sein; ich weiss mich von einer Welt der Gedanken umgeben und kenne keine andere Welt als diese.“ Ebenso war ihm der philosophische Begriff der Entwickelung, die grösste Errungenschaft der deutschen Philosophie, nicht zugänglich geworden oder wenigstens wollte er ihn auf dem Gebiete des Geistes und der Freiheit nicht gelten lassen. Aus beiden Gründen ward es für die Vertreter des Idealismus fast unmöglich über principielle Punkte auch nur annähernd zum Verständniss zu kommen. Er bezeichnete seinen realistischen Standpunkt dem idealistischen gegenüber als den der Prosa, während die Idealisten ihm in der philosophischen Wissenschaft wie Poeten vorkamen, und er führte die Verschiedenheit beider auf Gefühle zurück. Wenn auch allerdings seine philosophische Darstellung etwas Prosaisches und Nüchternes an sich hat, so würde man doch sehr irren, hätte man ihn für einen Mann des nüchternen, reflectirenden Verstandes halten wollen. Er hatte vielmehr neben der Tiefe seines Gemüthes eine sehr lebhafte Phantasie. Das beweisen seine anziehenden Schilderungen der Reisen, die er namentlich in den Alpen gemacht hatte. Ueberhaupt besass der Verstorbene einen humanen Sinn, der mit Liebenswürdigkeit und Güte gepaart war. Das zeigte sich unter andern

auch in der wissenschaftlichen Discussion. Er kannte hier keine Rücksichten in der Schärfe seiner Vertheidigung und in den Angriffen gegen die Gegner; er verlangte aber auch keine Rücksicht und Schonung von diesen. War dann der heisse Kampf der Meinungen vorüber, dann zeigte er auch seinen Gegnern gegenüber dieselbe Liebenswürdigkeit und Ruhe. So trat in ihm uns stets das Bild eines echten Weisen entgegen, um den wir uns gern noch lange versammelt hätten.

